哲學叢書17

中國哲學辭典

韋政通 著

水牛出版社
世界圖書出版公司

哲學叢書 17

中國哲學辭典

韋政通 著

水牛出版社
世界图书出版公司
北京·广州·上海·西安
1993

中国哲学辞典

韦政通　编著

水牛出版社出版

世界图书出版公司北京公司 重印

北京朝阳门内大街137号

北京中西印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行　　各地新华书店经售

*

1993年10月第　一　版　　开本：850×1168　1/32

1993年10月第一次印刷　　印张：26.5

印数：0001－1200　　字数：63.6万字

ISBN：7－5062－1660－0/C・3

定价：19.90元（W_B9305/2）

自序

我編寫這部辭書，完全沒有任何堂皇的理由，例如要為中國哲學界盡一份應盡的責任，或是要為這類工作的荒原上開闢一塊綠地之類。我從事這一工作的動機，純是個人的。

我的「中國的智慧」寫完以後，下一步打算在中國思想史方面做點工作，這是我蓄之已久的願望，如不趁精力旺盛的年歲，做這一繁難的工作，將來恐怕就很難着手。十五年來，我斷斷續續地在研讀這方面的著作，每讀完一本書，就編製一册分類觀念索引，原先準備在二十年內，要讀完一百部書，可是十五年下來，經由仔細閱讀並編有索引的，僅三十二種，其他的只是選讀，不够澈底。前年夏天，為了想使這一百册名著觀念索引的工作早日完成，曾邀請了幾位學哲學的朋友一齊來商量，打算花二、三年功夫，把它做出來出版。後因這一工作，從稿費到出版，需要一筆很大資金，一時找不

到出版人合作，祗好作罷。但我個人為思想史所做的預備工作，卻不能停頓，決心先把多年來讀過的書，做一番整理，這時候才開始想到，如果用一部辭書的方式，把這些資料分條分類地羅列出來，不但便己，也可以利人。於是和出版社簽約，這樣可以迫使自己，在一定期間內完成這件工作。

辭書的內容，雖以資料為主，但因經過一番設計，並予以細心分類，有些重要觀念和哲學問題條文內的分類標題，無異就是一篇論文的綱목，這樣對初學者，不僅可以提供資料線索，且有助於對一個問題的思考。這一點也許就是哲學辭書和一般辭書不同的地方。

在四三二條條文中，包括了中國哲學大部分的重要觀念，其中有少數新條文，如「中國哲學起源的問題」、「十七世紀思想」，是基於個人研究興趣而設想到的。又如「文藝復興」、「中體西用」、「全盤西化」、「民族思想」、「科玄論戰」等，則是為了使這部辭書的內容不限於過去，使讀者對現代思想史上的一些重要問題也能有些了解，同時由此也可以認識到傳統思想與現代思想之間的綿延性。

條文方面，由於過分瑣細，事後才發現，如「知」與「智」，「十翼」與「易傳」，「人性論」與「氣質之性」，「靜」與「虛靜」，「師」與「尊師」，「天理」與「天理、人欲」，「天」與「天論」等，如合起來處理，將更簡便。其中尤其是「先秦諸子」與「諸子」兩條的重複，則是我的疏忽，發現時由於印刷廠版已排妥，已無法更動。不過讀者仍不妨同時讀，因兩條徵引的資料不盡相同。

當我研讀了大量中國哲學的文獻以後，曾一再想到近年來常想的一個問題，這個問題是：中國傳統哲學最重要的價值是甚麼？引發我去想這個問題，是存在主義哲學家雅斯培在「智慧之路」中所說的一段話，他說：「中國、印度，與西方三個發展的『平行』說法，雖然在史實上是正確的，但它也會帶給我們一種歪曲印象，令人以爲這種說法便對三者賦予同樣的重要性。對於我們（西方人）而言，情形並不這樣。縱然亞洲思想中的若干識見，是不可缺少的，但那些能够激發我們的主要觀念仍然在於西方哲學。惟有在西方哲學中，我們纔能找到那些不可或缺的明晰區分，各種問題的精確陳述公式，以及一種持續不斷的思想」。這些話對我而言，是一個不小的刺激，使我不斷地做深切的反思。如果我們承認雅斯培的話有相當的正確性，我們將如何自處？我們是否確知中國哲學的價值，而這些價值又爲雅斯培所不知？

最近項退結教授在「西洋哲學辭典」的中文版序言中說：「中國哲學思想着重道德問題及內心的體悟，對純智性的分析、區別、解釋、推論、系統化、方法等思想步驟均嫌簡陋。西洋哲學這方面的優點適足以補充我們的不足，可以幫助我們使許多隱性題材成爲顯性」。項先生和雅斯培的立足點相同，他們都是以西方哲學的長處和中國對比，在此對比下，中國哲學在這方面的缺點，是極爲明顯的。我們必須承認，在純智性方面的發展，中國不如西方遠甚。但我們又不可不知，中國哲學對純智性部分在先秦經過初步的發展卽告停頓，是因爲中國哲學的主要目的不在成就知識，而是要成就德性化的人格。當然他們也不斷思考，但他們主要的不是爲建構思想而思考，而是針對成就自己的人格

這一目的而思考。許多傳統哲學家，只留下很少的文字，那是因爲他們覺得，在成就德性人格的要求下，語言文字的表達，以及精心的巧思，不僅是次要的，甚至是有所妨害的。語言文字在這一要求下，不過是啓示、感悟的工具或媒介，得意就得忘言，否則在精神和智慧的奮鬥上就不能精進。因此，當我們透過僅有的文字去接觸哲學家的時候，真正能使我們感會和敬佩的，往往不是他們的理論，而是從他們具體生活中表現出來的那種安祥、自尊、和內心和平的人格。無論如何，這種人格代表人類一種崇高的典型。老實說，中國哲學在理論方面所能給予人的訓練並不多，但由歷代哲學家們的心血所成就的人格，這個目標，永遠值得嚮往。精神分析學家佛洛姆曾說過：「人類心血最大的成品，乃是他自己的人格」。中國哲學史上所塑造的人格，也許並不完美，但的確是走的這條路子。

我們生活的是一個重視知識的時代，在社會上泛濫的是商業文化，塑造出來的是大量市場型的人格，由中國哲學所開發的那條道路，自然是乏人問津，也根本無法被了解。如果說百年來中國文化失落些甚麽，那末失落得最重要的部分，應該是在這裏。我們相信，人類的文化，絕不會停頓在現在這個樣子。就哲學而言，正如亞倫•華滋所指出的，當「邏輯、智力和理性被滿足了，但心却飢餓了」的時候，人類的思考就不能不轉向了。

我說這些話，絲毫沒有貶抑邏輯、智力和理性方面訓練的重要性。相反地，我却認爲，如果我們在這方面的水準不能普遍提高，在思想上是沒有能力和西方人競爭的。我要說的是，對一個中國哲學的學者而言，除了這些之外，還有更高目標的追求。同樣的理由，我也希望閱讀這部辭書的讀者，不

要以這些知識爲限，能由此而進一步去體認幾個歷史上不朽的人格，那你將終身受用不盡。

最後我誠懇地要求讀者給予指教，辭書的分條分類，都一一通過我的了解，而這些了解，不可能都正確。由於中國文字的特性所造成的歧義性，因而增加的誤解和錯置，更是勢所難免。都希望細心的讀者予以指正。

一九七七年一月一日　臺北

凡例

㈠**條文** 本書條文，由下列各部分組合而成：⑴引言——有一小部分因無補充說明必要，引言從闕。⑵正文。⑶互相參看條文名稱。⑷參考文獻。

㈡**引言** 引言是幫助讀者了解正文，同時對正文中所徵引資料未能直接顯示的意義、要點加以補充說明。

㈢**正文** ⑴就哲學原始資料及後人研究成果，予以分析、綜合，以顯示觀念的內涵、演變，以及和其他觀念、問題的相關性，如遇有不同見解的批評或評論，則附於正文的最後。⑵徵引資料大抵是依據年代的先後安排順序，但有部分古代的資料，真僞難辨，年代先後更不易確定，對這類資料的安排，有的曾參考「中山大辭典一字長編」所定的次序，有的是根據自己的了解，不妥的地方一定不

少。(3)如條目所屬的資料太少，或不便綜合時，就將引言和正文用短文的形式合寫。(4)徵引資料悉標明出處，包括人名、書名、篇名或文章題目。如是現代人的作品，則標明書中章或節的名稱，如是論文，則附註刊物某卷某期。正文中不標明者，則見於參考文獻。在顯示觀念條目內涵的小標題下，同一資料被徵引兩次以上者，第二次以下不標明人名、書名，僅標明篇名或卷數，另加一「又」字，以示連接。

(四)參看　從參看的條目中，可以得知本書條目與條目之間的相關性。其中包括(1)直接相關者：它們的內容可以互相比照，互相補足，有時也可以看出一個觀念的擴大，和一個問題的演變；(2)間接相關者：由此可以看出它們之間代表相對或相反的觀點和思想。

(五)參考文獻　(1)由於每一條文中的正文部分，對徵引資料的出處已詳加標明，所以在參考文獻裏，對民國以前的文獻，不再列舉。所列民國以後的文獻，亦以較新研究成果爲主。本書因是一人之力所成，故所列文獻亦以個人所知者爲限。(2)復因本書篇幅有限，所列參考文獻，在正文裏儘量少加利用，以節省篇幅。讀者可以根據所列文獻，自加研讀。(3)近人作品（包括書籍和論文），通常在正文引徵過的，在參考文獻裏不再列舉，但比較重要的或僅見的則例外。

(六)本書範圍　以傳統哲學的觀念、問題、學派爲主。這裏所謂哲學，是傳統廣義的，除純哲學意義的觀念之外，也包括一部分宗教、政治、經濟、社會、歷史和教育等方面的哲學思想。本書不包括佛教哲學和哲學家個別的介紹。不包括佛教哲學，是因作者對這方面所知太少；不包括哲學家的個別

介紹，是因篇幅所限。

中國哲學辭典

目次

中國哲學辭典索引

一　畫

二　畫

三　畫

四　畫

五　畫

六　畫

七 畫

八 畫

九　畫

十　畫

十一畫

十二畫

十三畫

十四畫

十五畫

十六畫

十七畫

十八畫

十九畫

二十畫

二十一畫

二十二畫

二十三畫

二十四畫

一畫

一

作爲一個哲學觀念看，一、最主要的涵義是道，其他的涵義都與道有關，有的是解釋道的性質，如齊一、自然；有的是指道的功能，如萬物之始、形變之始；有的則代表體道的工夫，如無欲、思之微；有的與道爲同義詞、如易、太極。

㈠道　老子：「載營魄抱一，能無離乎。」「聖人抱一爲天下式。」「昔之得一者—天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。」莊子、大宗師：「故其好之也一，其弗好之也一；其一也一，其不一也一；其一與天爲徒，其不一與人爲徒。」在宥：「我守其一，以處其利。」天地：「通於一而萬事畢。」庚桑楚：「衛生之經，能抱一乎。」韓非子、揚搉：「聖人執一以靜。」管子、內業：「執一不失，能君萬物。」呂氏春秋，論人：「知精則知神，知神之謂得一，凡彼萬形，得一後成。」淮南子、精神訓：「夫天地運而相通，萬物總而爲一；能知一則無一之不知也；不能知一則無一之能知也。」關尹子、一宇：「一陶能作萬器，終無有一器能作陶者、能害陶者；一道能作萬物，終無有一物能作道者、能害道者。道茫茫而無知乎？心儻儻而無羈乎？物迭迭而無非乎？電之逸乎？沙之飛乎？聖人以知心一、物一、道一，三者又合爲一，不以一格不一，不以不一害一。」嵇康、養生論：「善養生者則不然矣，清虛靜泰，少私寡欲……曠然無憂患，，寂

然無思慮，又守之以一，養之以和，和理日濟，同乎大順。」孟景翼、正一論：「老子云：聖人抱一以爲天下式。一之爲妙，空玄絕於有境，神化贍于無窮，爲萬物而無爲，處一數而無數，莫之能名，强號爲一。」（南史顧歡傳）邵雍、觀物外篇：「神無所在，無所不在。至人與他心通者，以其本於一也。道與一，神之强名也。」

(二)**齊一**　莊子、逍遙遊：「之人也、之德也、將旁礴萬物以爲一。」齊物論：「是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉，果且無彼是乎哉；彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮；是亦一無窮，非亦一無窮。」「恢恑譎怪，道通爲一。其分也、成也，其成也、毀也；凡物無成無毀，復通爲一。」「天地與我並生，而萬物與我爲一。」德充符：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」達生：「夫形全精復，與天爲一。」知北遊：「若死生爲徒，吾又何患，故萬物、一也。」

(三)**自然**　莊子、山木：「無受天損易，無受人益難，無始而非卒也，人與天、一也。」郭象注：「天、一皆自然。」

(四)**元**　易、繫辭傳下：「貞夫一者也。」虞注：「一謂乾元。」惠棟、讀說文記：「一、在易惟乾之初九，即乾元也。」春秋繁露、重政：「唯聖人能屬萬物於一而繫之元也，終不及本所從來而承之，不能遂其功。是以春秋變一謂之元，元猶原也，其義以隨天地終始也。」楊簡、己易：「舉天地萬物萬化萬理，皆一而已矣；舉天地萬物萬化萬理，皆乾而已矣。」（慈湖遺書卷七）

(五)**萬物之始**　莊子、天地：「一之所起，有一、而未形。」郭象注：「一者、有之初，至妙者也，故未有物理之形耳。」董仲舒對策一：「臣謹案：春秋謂一元之意，一者、萬物之所從始也。」列子、天瑞篇：「易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九。九變者、究也；乃復變而爲一。

一者、形變之始也。」

(六)**思之微**　揚雄、太玄、玄圖篇：「生神莫先乎一，中和莫盛乎五，倨勴莫困乎九，夫一也者，思之微者也。」

(七)**無欲**　周敦頤、通書、聖學：「聖可學乎？曰、可。曰、有要乎？曰、有。請聞焉？曰、一爲要。一者、無欲也。」

(八)**太極**　邵雍、皇極經世、觀物外篇：「太極、一也，不動；生二、二則神也。神生數，數生象，象生器。」

(九)**性、易**　楊簡、己易：「包犧氏欲形容易是己不可得，畫而爲一。……一者性也，亦曰道也，又曰易也，名言之不同而其實一體也。」

(十)**純一不雜**　王應麟、困學紀聞、卷八孟子：「夫道一而已矣，爲善而雜於利者、非善也；爲儒而雜於異端者、非儒也。」

(十一)**常**　尚書、咸有一德：「終始惟一，時乃日新。」蔡沈集傳：「終始有常而無間斷，是乃所以日新也。」

(十二)**絕待**　熊十力、讀經示要卷一：「孟子曰，夫道一而已矣。一者、絕待（政通案：消除對待）也，無所待而然，故老氏謂之自然。」

參看：「道」、「自然」、「宇宙起源」一、「易」、「無欲」、「太極」、「常道」各條。

參考文獻：胡止歸、「論『一』字語義在中國思想史上的演變」文，大陸雜誌，十八卷十二期。

一本

孟子滕文公上：「且天之生物也，使之一本，而夷子（政通案：夷子屬墨家）二本故也。」朱熹注：「天生萬物，各由一本而出，今夷子以他人之親與己親等，是爲二本，故欲同其愛也。」這裏「一本」有兩種涵義：一是宇宙論的意義，一是倫理學的意義，孟子和朱熹是混同地說。天

生萬物，固由於一本，人之生、亦由於一本；前者之「本」指道體，後者之「本」指己親。父母是獨一的，所以愛由親始，孟子由此而主張愛有差等。夷子代表墨家的觀點，主張兼愛，將己親與他人之親，欲同其愛，在孟子看來，這是二本，與自己主張相悖，所以要批評他。

孟子所以有「一本」之說，是由於他相信「道一而已矣」，這個觀念到宋儒，遂發展出「一本萬殊」、「理一分殊」、「動靜一理」諸說。

參看：「差等的愛」、「兼愛」、「理一分殊」各條。

一氣

「一氣」在莊子哲學中，是指道體的作用、表現，或指道體的生化。自從陰陽觀念和道體結合以後，由於陰陽代表道體分化的過程，所以後世遂有陰陽一氣之說。例如：莊子、大宗師：「彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣」。又知北遊：「臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐，故曰通天下一氣耳。」淮南子、本經訓：「天地之合和，陰陽之陶化，萬物皆乘一氣也。」列子、天瑞篇：「凡一氣不頓進，一形不頓虧，亦不覺其成，亦不覺其虧。」王陽明、語錄：「陰陽一氣也，一氣屈伸而爲陰陽，動靜一理也。」

雖然莊子裏已有「陰陽之氣」的觀念（見大宗師），但根據莊子和上引各家的資料，尚無法說明一氣就是陰陽之氣（「中山大辭典一字長編」即如此解釋）。陽明雖有「陰陽一氣」之說，但「一氣屈伸而爲陰陽」，顯然一氣不就是陰陽。在這裏，陰陽實是一氣的分化。它們和道體之間的關係，從宇宙生化的觀點，是這樣的：

道體→一氣→陰陽之氣

參看：「道」、「陰陽」、「理氣論」各條。

一曲之士

莊子天下篇：「天下大亂，聖賢不明，道德

不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口皆有所明，不能相通，猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。」所謂「一曲之士」，就是上文「一察焉以自好」的那種人。王念孫說：「一察，謂察其一端而不知全體」，這正是「不該不徧」之義。

在天下篇作者的心目中，由於他的理想是「能備天地之美」、「見古人之大體」，所以雖承認一曲之士「有所長」、「有所用」，但畢竟是貶詞。由今觀之，「一曲之士」也可以當記述詞看，因爲任何一家的學術思想，都無一不是代表「一察」、「一曲」之見的。正因爲如此，思想才能不斷發展；正因爲如此，才有容忍異見的必要。天下篇作者所不喜的「道術將爲天下裂」的現象，正是代表諸子百家爭鳴的哲學黃金時代哩！

●

參看：「諸子」條。

一以貫之

「一以貫之」，始於孔子和弟子曾參、子貢的問答，曾引出後代許多解釋。這是一種足以啓發人智慧的觀念，這類觀念，很難有確定的意涵，也許正因爲它不確定，所以能引發出豐富的思考，做更多的發揮。

㈠**原始問答**　論語、里仁：「子曰，參乎，吾道一以貫之。曾子曰，唯。子出，門人問曰，何謂也？曾子曰，夫子之道，忠恕而已矣。」衛靈公：「子曰，賜也，女以予爲多學而識之者與？對曰，然，非與？曰，非也，予一以貫之。」

㈡**後世解說**　顧亭林、日知錄、予一以貫之條：「好古敏求，多見而識，夫子之所自道也。然有進乎是者，六爻之義至賾也，而曰知者觀其彖辭，則思過半矣。三百之詩至汎也，而曰一言以蔽之，曰思無邪。三千三百之儀至多也，而曰

禮與其奢也寧儉。十世之事至遠也，而曰殷因於夏禮，周因於殷禮，雖百世可知。百王之治至殊也，而曰道二，仁與不仁而已矣。此所謂予一以貫之者也。其教門人也，必先叩其兩端，而使之以三隅反，故顏子則聞一以知十，而子貢切磋之言，子夏禮後之問，則皆善其可與言詩，豈非天下之理，殊塗而同歸，大人之學，舉本以該末乎？彼章句之士，既不足以觀其會通，而高明之君子，又或語德性而遺問學，均失聖人之指矣。」焦循、雕菰集卷九、一以貫之解：「孔子言吾道一以貫之，曾子曰，忠恕而已矣。然則一貫者，忠恕也。忠恕者何？成己以及物也。孔子曰，舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用中於民。（見「中庸」）孟子曰，大舜有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人以爲善。（見孟子、公孫丑上）舜於天下之善，無不從之，是眞一以貫之，以一心而容萬善，此所以大也。」又說：「易傳曰，天下何思何慮，天下同歸而殊途，一致而百慮。（見易、繫辭下）何思何慮，言何爲乎思，何爲乎慮也，以塗既殊則慮不可不百，慮百則不執一也。何晏引此解一以貫之，而倒其文，以爲殊途而同歸，百慮而一致，申之曰知其元則衆善舉矣。（見「論語集解」）韓康伯注易曰，少則得，多則惑，塗雖殊，其歸則同；慮雖百，其致不二。苟識其要，不在博求，一以貫之，不慮而盡矣。（見繫辭注）莊子引記曰，通其一而萬事畢。（見莊子天地篇）此何晏、韓康伯所出也。夫通於一而萬事畢，是執一也，非一以貫之也。貫則不執矣，執則不貫矣，執一則其道窮矣，一以貫之則能通天下之志矣。」胡適、中國哲學史大綱、卷上第五章：「一以貫之四個字，當以何晏所說爲是。孔子認定宇宙間天地萬物，雖然頭緒紛繁，卻有系統條理可尋。所以『天下之至賾』和『天下之至動』，都有一個『會通』的條理，可用象與辭表示出來。『同歸而殊塗，一致而百慮』，也只是說這個條理系

統，尋得出這條條理系統，便可用來綜貫那紛煩複雜的事物。正名主義的目的，在於『正名以正百物』，也只是這個道理。一個人字，可包一切人；一個父字，可包一切做父的，這便是繁中的至簡，雜中的至易。所以孔門論知識，不要人多學而識之，孔子明說『多聞，擇其善者而從之，多見而識之』，不過是『知之次也。』可見眞知識，在於能尋出事物的條理系統，即在於能一以貫之。貫字本義爲穿、爲通、爲統。『一以貫之』即是後來荀子所說的『以一知萬』、『以一持萬』，這是孔子的哲學方法。」熊十力、讀經示要卷二：「此云一者，正謂本心耳。孟子云，學問之道無他，求其放心而已者，此心字，亦指本心。人皆有本心，而不自識，即其心便放失，將任私意私欲作主於內，而一切聞見，莫非意欲之私，妄生分別，妄起執着，云何而非蔽塞？若本心呈露，即一切聞見之知，皆是本心發用，故得此心者，便一以貫之。」

歷代的注釋，大都就「忠恕」釋一貫，這是側重倫理學的意義。胡適認爲這是孔子的哲學方法，從知識的方法論來解釋「一以貫之」，的確是一種比較新穎而有意義的解釋。易、繫辭下：「易簡則天下之理得」，也顯示了同一方法。這個方法，在荀子的「統類」說中，有了很大的發展。

參看：「忠恕」、「統類」條。

參考文獻：毛子水、「一以貫之解」文，見「中國學術史論集」(一)，四十五年，中華文化出版事業社。

二畫

人

經由一個民族對「人」的了解，大抵可以看出它的文化一部分的特徵。一般都承認，中國文化至少在思想方面，具有人本或人文主義的特色，從下面歷代哲學家對「人」的理解的引徵中，除少數例外，大多數都表現出對人的尊重、對人的自信，以及提昇了人在宇宙的地位。

㈠**萬物之靈**　尚書、泰誓上：「惟人萬物之靈。」白虎通義、卷五：「天地之性人爲貴。」（孝經同）列子、天瑞篇：「天生萬物，唯人爲貴。」何承天、達性論：「人非天地不生，天地非人不靈，三方同體，相須而成者也。」（弘明集）周敦頤、太極圖說：「唯人也得其秀而最靈。」王船山、正蒙注卷九：「物莫不含神而具性，人得其秀而最靈者爾。」方苞、原人上：「孔子曰，天地之性、人爲貴。董子曰，人受命於天，固超然異於群生。」（文集）

㈡**人重於神**　左傳、莊公三十二年：「史嚚曰、……吾聞之，國將興，聽於民；將亡，聽於神；神聰明正直而壹者也，依人而行。」又桓公六年：「夫民，神之主也；是以聖人先成民，而後致力於神。」論語、先進篇：「季路問事鬼神。子曰，未能事人，焉能事鬼。」

㈢**命運主宰**　左傳僖公十六年：「吉凶由人。」荀子、天論篇：「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。」

㈣**人的責任**　詩、小雅、十月之交：「下民

之孽，匪降自天；噂沓背憎，職競由人。」

(五)**人由德立**　左傳、成公十七年：「人所以立，信、知、勇也，信不叛君，知不害民，勇不作亂。失玆三者，其誰與我。」何承天、達性論：「天以陰陽分，地以剛柔用，人以仁義立。」

(六)**人能弘道**　論語、衛靈篇：「人能弘道，非道弘人。」

(七)**貴賤由賢能定**　墨子、尚賢上：「官無常貴，而民無終賤，有能則舉之，無能則下之。」

(八)**人與天地同尊**　老子、二十五章：「道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。」春秋繁露、同類相動篇：「天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起，則人之陰氣應之而起。人之陰氣起，而天地之陰氣亦應之而起，其道一也。」

(九)**天地之心**　禮記、禮運篇：「人者、天地之心也。」李二曲、四書反身錄卷七：「人之所以爲人，止是一心。」

(十)**人由禮義立**　荀子、王制篇：「雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。」禮記、冠義篇：「凡人之所以爲人者，禮義也。」

(十一)**五行之秀**　禮記、禮運篇：「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」王船山、思問錄內篇：「天地之生，人爲貴，惟得五行敦厚之化，故無速見之慧。」又正蒙注卷一：「合五行之秀以成乎人之秉彝，此人之所以有性也。」

(十二)**人定勝天**　荀子、天論篇：「彊本而節用，則天不能貧。養備而動時，則天不能病。循道而不貳，則天不能禍。」呂坤、呻吟語、外篇、聖賢：「聖賢學問，只是人定勝天。」又內篇、應務：「人定眞足以勝天，今人但委於天而不知人事之未定耳。」章學誠、文史通義、天喻篇：「天定勝人，人定亦能勝天。……學問亦有人定勝

天之理，理分無極太極，數分先天後天，圖有河圖洛書，性分義理氣質，聖人之意，後賢以意測之，遂若聖人不妨如是解也。率由其說，亦可以希聖，亦可以希天，豈非人定之勝天乎！」

(十三)象徵天地萬物　呂氏春秋、有始篇：「天地萬物，一人之身也，此之謂大同。」

(十四)人居天地之中　太平經：「天，太陽；地，太陰也；人居中央，萬物亦然。天者常下施，其氣下流也；地者常上求，其氣上合也；兩氣交於中央，人者，居其中爲正也。」（太平經鈔辛部十三頁）

(十五)國以人爲本　亢倉子、君道篇：「夫國以人爲本，人安則國安。故愛國之主，務求理人之術。」

(十六)人有十等　左傳、昭公七年：「天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皁，皁臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。」

(十七)尊天卑人　淮南子、原道訓：「所謂天者，純粹樸素，質直皓白，未始有與雜糅者也；所謂人者，偶𥅡智故，曲巧僞詐，所俯仰於世人而與俗交者也。」

(十八)人由理氣合生　朱子語類卷四性理：「人之所以生，理與氣合而已。……自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。唯人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。」

(十九)人、物也　王充論衡、論死篇：「人、物也，物、亦物也，物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？」又物勢篇：「天地合氣，人偶自生也。……人生於天地之間也，猶魚之於淵，蟣虱之於人也。因氣而生，種類相產。萬物生天地之間，皆一實也。」邵康節、皇極經世、觀物內篇：「人亦物也，聖人亦人也。……人者，物之至者也；聖也者，人之至者也。」張載、語錄卷上：「理不

在人，皆在物，人但物中之一物耳，如此觀之方均。」羅欽順、困知記卷上：「盈天地之間者惟萬物，人固萬物中一物爾。乾道變化，各正性命。人猶物也，我猶人也，其理容有二哉？然形質既具，則其分不能不殊。」

(二)人的形成　管子、水地篇：「人、水也。男女精氣合，而水流形。三月如咀，咀者何？曰五味。五味者何？曰五藏。酸主脾，鹹主肺，辛主腎，苦主肝，甘主心。五藏已具，而後生五內。脾生膈，肺生胃，腎生腦，肝生骨，心生肉。五內已具，而發爲九竅。脾發爲鼻，肝發爲目，腎發爲耳，肺發爲口，心發爲下竅。五月而成，十月而生。」又內業篇：「凡人之生也，天出其精神，地出其形，合此以爲。」文子、十守篇：「老子曰，人受天地變化而生，一月而膏，二月而脈，三月而胚，四月而胎，五月而筋，六月而骨，七月而成形，八月而動，九月而躁，十月而生。形體已成，五藏乃分：肝生目，腎生耳，脾生舌，肺生鼻，膽生口，外爲表，中爲裏，頭圓法天，足方象地。」

參看：「人性論」、「人禽之辨」、「人倫」、「人道」、「人本」、「天論」各條。

參考文獻：羅根澤、「中國發現『人』的歷史」文，清華學報，九卷一期。三十六年此文已收入羅著「諸子考索」一書，易題爲「古代發現『人』的歷史」。

人文

周易賁卦彖辭：「賁，亨，柔來而文剛，故亨。分剛上而文柔，故小利有攸往，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變。觀乎人文，以化成天下。」孔穎達疏：「言聖人觀察人文，則詩書禮樂之謂，當法此教而化成天下也。」據孔疏，彖傳所說的「人文」，指詩書禮樂，亦即論語裏所說的「文章」。李鼎祚「周易集解」引干寶：「聖人之化，成乎文章。」即正以「文

章」解釋「人文」。

葉適、進卷中庸：「道原於一，而成於兩。古之言道者必以兩：凡物之形，陰陽、剛柔、逆順、向背、奇耦、離合、經緯、紀綱，皆兩也。夫豈惟此，凡天下之可言者，皆兩也，非一也。一物無不然，而況萬物？萬物皆然，而況其相禪之無窮者乎！交錯紛紜，若見若聞，是謂人文。雖然，天下不知其爲兩也久矣，而各執其一以自遂；奇譎祕怪，蹇陋而不弘者，皆生於兩之不明。是以施於君者失其父之所願，援乎上者非其下之所欲，乖迕反逆，則天道窮而人文亂也。」（水心別集卷七）這一段文字說到兩次「人文」，前一「人文」，是就陰陽、剛柔的交錯紛紜而言，則「人文」實同於「天文」，這是從宇宙論的觀點來說的。此說顯然是受了賁卦彖辭的影響。後一「人文」，是就君父、上下而言，則「人文」同於「人倫」，這是從倫理學的觀點來說的。中國哲學的特色之一，是天與人的關係特爲密切，二者常常貫通在一起說，葉適的這段文字，和賁卦彖辭，就表現了這種特色。

國語、周語下，有一段文字，雖沒有提到「人文」這個概念，但卻是發揮「人文」重要意涵的好文章，玆節錄在下面，供讀者參考：「言敬必及天，言忠必及意，言信必及身，言仁必及人，言義必及利，言智必及事，言勇必及制，言教必及辯，言孝必及神，言惠必及和，言讓必及敵。……敬、文之恭也。忠、文之實也。信、文之孚也。仁、文之愛也。義、文之制也。智、文之輿也。勇、文之帥也。教、文之施也。孝、文之本也。惠、文之慈也。讓、文之材也。」

參看：「人倫」、「人文化成」、「天生人成」各條。

參考文獻：

①唐君毅、「中國人文精神之發展」第一篇，四十七年，香港人生出版社。

②唐君毅、「人文主義之名義」（見「人文精

神之重建」下册）四十四年，香港新亞研究所出版。

人文化成

周易賁卦彖辭：「觀乎人文，以化成天下。」所謂「人文化成」，就是要憑藉人自身的能力，所制作的一套文化設計（主要包括禮、樂，倫制），以教化世人，使其能達文化所要求的目標。這個觀念，頗能傳達儒家所理想的文化的基本精神，和它的功能。如果儒家也當作儒教來看的話，那末「人文化成」就是儒教的最大特色。這個教是教化的意義，與神啓無關。教化的運作，有兩個方面：一是變化個人的氣質，增進實踐心性的功效；一是求取社會、國家的平治。

歷代哲學家，很少專門討論這個觀念的。唐代呂溫，有「人文化成論」一文，頗能闡發此一觀念的義蘊，玆節其首段於下：「易曰，『觀乎人文，以化成天下』。能諷其言，蓋有之矣，未有明其義者也。嘗試論之：夫一二相生，大鈞造物，百化交錯，六氣節宣，或陰闔而陽開，或天經而地紀，有聖作則，實爲人文。若乃夫以剛克，妻以柔立，父慈而教，子孝而箴，此室家之文也。君以仁使臣，臣以義事君，予違汝弼，獻可替否，此則朝廷之文也。三公論道，六卿分職，九流異趣，百揆同歸，此則官司之文也。寬則人慢，糾之以猛；猛則人殘，施之以寬。寬以濟猛，猛以濟寬，此刑政之文也。樂勝則流，過之以禮；禮勝則離，和之以樂，與時消息，因俗變通，此教化之文也。文者蓋言錯綜庶績，藻繪人情，如成文焉，以致其理。然則人文化成之義，其在玆乎！」（呂和叔文集）

參看：「人文」、「教」、「儒教」各條。

人心

「心」的觀念，在哲學史中，有豐富的解說，爲哲學上最基本的觀念之一。「人心」的觀念，

談的就比較少。一般說到「人心」，是指一種能感通的心意活動，例如咸卦彖辭：「聖人感人心，而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」莊子、人間世篇：「且德厚信矼（堅），未達人氣；名聞不爭，未達人心。」韓非子、功名篇：「明君之所以立功成名者四：一曰天時，二曰人心，三曰技能，四曰勢位。……逆人心，雖賁、育不能盡人力；……得人心，則不趣而自勸。」公羊傳、文公二年：「以人心爲皆有之。」

當「人心」與「道心」相對而言的時候，則道心代表善，人心有了惡的傾向。如尚書、大禹謨：「人心惟危，道心惟微。」孟子、滕文公下，把「正人心」和「息邪說，距詖辭，放淫辭」相提並論，又盡心上則直言「人心亦皆有害」，這裏所說的「人心」，明顯有惡的意義。

此外，列子黃帝篇所說的「禽獸未必無人心」，人心是知覺的意思。朱熹大學章句序所說的「蓋人心之靈，莫不有知」，則人心又有靈覺的涵義。

較難索解的是莊子田子方篇接連兩次說到：「中國之君子（一稱中國之民），明乎禮義，而陋於知人心。」這「人心」究屬何義？這裏所說的「中國」就是魯國，魯爲周公的封地，乃禮義之邦，到了春秋戰國時代，早已禮壞樂崩，所保存的只是禮義的形式，所以莊子（或「田子方」的作者）有如上的批評。這批評實與孔子所說：「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」（陽貨篇）以及「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」（八佾篇）同一旨趣。如果這個解釋不誤，那末這裏莊子所說的「人心」，是指「禮義之本」。

參看：「心」、「十六字心傳」各條。

人本

「人本」是一種以人爲宇宙的主宰，或以人

爲宇宙中心的思想。先秦儒家思想，就代表人本思想的發展，這是儒家對中國文化最重大的貢獻之一。中國人本思想孕育於周初，孔、孟是開拓者，到荀子，有了相當成熟的發展。後代哲學家，發揮這個觀念的不在少數，但在理論的深度上，很少及得上荀子的。例如：荀子、儒效篇：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。」天論篇：「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」又說：「故錯人而思天，則失萬物之情。」又說：「唯聖人爲不求知天。」王制篇：「故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也，無君子則天地不理。」禮論篇：「天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也。宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。」賈誼、治安策：「夫立君臣，等上下，使父子有禮，六親有紀，此非天之所爲，人之所設也。夫人之所設，不爲則不立，不植則僵，不修則壞。」劉基(伯溫)、天說下：「或曰，天災流行，陰陽舛訛，天以之警於人與？曰，否。天以氣爲質，氣失其平則變。……曰，然則人勝天與？曰，天有所不能而人能之，此人之所以配天地爲三也。」(誠意伯文集卷四)羅欽順(整菴)、四續：「世道之升降，繫於人不繫於天。」

參看：「人」、「人文」、「人文化成」、「天論」、「天生人成」各條。

參考文獻：徐復觀、中國人性論史先秦篇，第二章：「周初宗教中人文精神的躍動」。五二年，東海大學出版。現有臺灣商務版。

人倫

「人倫」是儒家倫理學的基本概念之一，它的涵義，除少數例外，大部分是指人之所以爲人的常理，或行爲的規範。

㈠人倫即五倫、五教　孟子、滕文公：后稷敎民稼穡，樹藝五穀；五穀熟而民人育。人之有

道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，敎以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」呂氏春秋、壹行篇：「先王所惡，無惡於不可知，不可知，則君臣、父子、兄弟、朋友、夫妻之際敗矣。十際皆敗，亂莫大焉。凡人倫以十際爲安者也，釋十際則與麋鹿虎狼無以異。」春秋繁露、楚莊王篇：「若其大綱，人倫、道理、政治、敎化、習俗、文義盡如故，亦何改哉。」

(二)**人的常道常理**　管子、八觀篇：「倍人倫而禽獸行」。漢書、禮樂志：「象天地而制禮樂，所以通神明，立人倫，正情性，節萬事者也。」

(三)**人間關係**　淮南子、泰族訓：「行仁義之道，以治人倫。」

(四)**人倫即人序**　莊子、知北遊篇：「果蓏有理，人倫雖難，所以相齒。」

(五)**人倫同人類**　荀子、富國篇：「人倫並處，同求而異道，同欲而異知。」

(六)**人倫包括六德、六行、六藝**　王艮、王道論：「三代之學，皆所以明人倫也。是故周禮、大司徒『以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德，智、仁、聖、義、中、和；二曰六行，孝、友、睦、婣、任、卹；三曰六藝，禮、樂、射、御、書、數。』先德行而後文藝，明倫之敎也。又爲比、閭、族、黨、州、鄉之法以聯屬之，使之相親相睦，相愛相勸，以同歸於善。故凡民之有德行才藝者，必見於人倫日用之間，而一鄉之人無不信之者。」（王心齋先生遺集卷二）

(七)**穿衣吃飯即是人倫**　李贄、答鄧石陽：「穿衣吃飯即是人倫物理，除卻穿衣吃飯，無倫物矣。世間種種，皆衣與飯類耳，故擧衣與飯，而世間種種自然在其中，非衣飯之外，更有所謂種種絕與百姓不相同者也。學者只宜於倫物上識眞空，不當於倫物上辨倫物，故曰，『明於庶物，察於人倫』。於倫物上加明察，則可以達本而識眞源；否則只在倫物上計較忖度，終無自得之日

矣。」

由王艮和李贄對「人倫」的解說，反映出陽明及其後學，重視日用平常的精神，這種精神是明末淸初思想家們重視實理實事精神的先導之一。針對宋儒所開創的學風而言，是一大解放，在此解放過程中，形成中國十七世紀思想上的輝煌成就。

參看：「人道」、「五教」、「五常」、「十七世紀思想」各條。

參考文獻：賀目昭、「五倫觀念的新檢討」文見「文化與人生」、六十二年，地平線出版社臺版。

人理

「人理」是一個很有意義的概念，因爲它比「人道」、「人倫」之類的概念，較少價値方面的聯想。但這個概念在中國哲學裏，並沒被常用，也沒有佔一個重要地位，大抵不過用做代詞。

㈠**人理即人倫** 莊子、漁父篇：「眞者、精誠之至也。……其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞。」

㈡**人理即人心** 淮南子、氾論訓：「天下豈有常法哉？當於世事，得於人理，順於天地，神於鬼神，則可以正治矣。」

㈢**人理即人事** 列子、楊朱篇：「不知世道之安危，人理之悔吝，室內之有亡，九親之親疏，存亡之哀樂也。」

㈣**人之所以爲人之理** 漢書、敍傳：「窮人理，該萬方。」劉禹錫、天論下：「能執人理，與天交勝，用天之利，立人之紀，……」（劉夢得文集）

㈤**人理即敬** 程顥、語錄：「學者不必遠求，近取諸身，只明人理，敬而已矣，便是約處。」（遺書卷二上）

參看：「人倫」、「人道」、「人極」、「人禽之辨」各條。

人道

「人道」爲中國哲學習用之概念，在儒家，除少數例外，多指人之所以爲人之道及人倫。道家以人道與天道相對，取其劣義。從用詞上，就可以看出儒、道兩家思想立場的不同。

㈠**人之所以爲人之道**　周易、說卦傳：「立人之道，曰仁曰義。」中庸：「人道敏政，地道敏樹」。禮記、喪服四制篇：「恩者、仁也；理者、義也；節者、禮也；權者、知也。仁、義、禮、知，人道具矣。」又樂記篇：「是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以敎民平好惡，而反人道之正也。」淮南子、繆稱訓：「欲知人道、從其欲。」戴東原、孟子字義疏證、道：「人道，人倫日用，身之所行皆是也。……人道本於性，而性原於天道。」

㈡**人道即人倫**　莊子、寓言篇：「人而無以先人，無人道也；人而無人道，是之謂陳人。」成玄英疏：「無禮義以先人，無人倫之道也。」禮記、大傳篇：「上治祖禰，尊尊也，下治子孫，親親也，旁治昆弟，合族以食，序以昭繆，別之以禮義，人道竭矣。」又喪服小記篇：「親親、尊尊、長長、男女之有別，人道之大者也。」荀子、非相篇：「人道莫不有辨。」史記、禮書：「人道經緯萬端。」

㈢**人間律則**　老子、七七章：「天之道，其猶張弓與，高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。……人之道則不然，損不足，以奉有餘。」

㈣**有爲而累**　莊子、在宥篇：「有天道、有人道。無爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。」

㈤**實踐誠的工夫**　孟子、離婁上：「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」

㈥**人道即人事**　易謙卦、彖辭：「人道惡盈

而好謙。」

參看：「人倫」、「人理」、「人極」、「人禽之辨」各條。

人極

「人極」是指爲人的最高準則。此一觀念因周敦頤而著名，太極圖說：「唯人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜立人極焉。」在這裏，周子以仁義中正爲人極，而以主靜爲實現人極的工夫。

此一觀念雖因周子而聞名，但非周子所始創，文中子、述史，已有人極之說：「仰以觀天文，俯以察地理，中以建人極」。文中子之說，顯然是由周易、說卦傳中「三才」之說轉手而來。

人極之說，到朱熹遂與五倫結合，而以爲五倫乃所以立人極者，他說：「父子兄弟爲天屬，而以人合者居其三焉：夫婦天屬之所由以續者也，君臣者天屬之所賴以全者也，朋友者天屬之所賴以正者也。是則所以綱紀人道，建立人極，不可一日而偏廢。」（續近思錄卷六）

當代哲人熊十力，對立人極之說，備極推崇，他說：「周濂溪從道家轉手，而歸儒家，太極圖說立人極三字，確有無窮義蘊，眞得六經之髓，學者不可忽也。」又說：「周子以主靜立人極，而於靜字下，自注無欲故靜，則此靜非與動相對之靜，而以停止之靜譏之可乎？立人極三字，的是尼山（政通案：尼山指孔學）宗旨。」（讀經示要卷二）

參看：「人倫」、「五倫」、「人道」各條。

人師

對於「師」，中國有「人師」和「經師」的區分。所謂人師，主要是指在道德方面能做模範者，經師屬於「記問之學」，禮記、學記說：「

記聞之學，不足以爲人師。」中國一向尊師，並與天、地、君、親同尊，但所尊者主要在人師，僅以知識傳授者，不足以獲得那樣高的尊崇。

㈠**人師爲道德模範**　荀子、儒效篇：「四海之內若一家，通達之屬，莫不從服，夫是之謂人師。」韓詩外傳卷五：「智如泉源，行可以爲儀表者，人師也。」資治通鑑、後漢紀：「桓帝延熹七年，魏昭請於郭泰曰，經師易遇，人師難遇。」注：「人師謂謹身修行，足以範俗者。」

㈡**知敎之所由興廢者爲人師**　禮記、學記篇：「大學之法：禁於未發之謂豫，當其可之謂時，不陵節而施之謂孫，相觀而善之謂摩。此四者，敎之所由興也。發然後禁，則扞格而不勝；時過然後學，則勤苦而難成；雜施而不孫，則壞亂而不修；獨學而無友，則孤陋而寡聞；燕朋逆其師；燕辟廢其師。此六者，敎之所由廢也。君子既知敎之所由興，又知敎之所由廢，然後可以爲人師。」

參看：「師」「尊師」條。

人爵

「人爵」與「天爵」對言，是孟子獨有的觀念。人爵指祿位，它是否能獲得，要靠外緣；天爵指修德，這是可以自己作主的。孟子、告子上：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之；今之人修其天爵，以要（求）人爵，既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者，終亦必亡而已矣！」照孟子的看法，古代的聖賢，有德而後有位。現代的士人則不然，他們只是把修德當作求取祿位的工具，一旦得到祿位，就不再修德，終於會因無德而居位，連祿位也不能常保。

在戰國初期，封建社會在崩潰，社會流動加速，一個讀書人，可以憑藉他自己的本領，獲取利祿，因此形成一種士風，咸以依附權勢爲榮，

讀書人的價值，差不多就決定在是否被任用，「任則榮，不任則辱」。讀書人本身就沒有獨立的價值。孟子的話，就是針對這種士風而發。他提出「人爵」與「天爵」的觀念，是要在利祿之途以外，爲知識份子指出一條獨立自足的人生道路，也是在爲公卿大夫與知識份子之間，建立不同的價值標準。一個讀書人，如果不出仕，不爲公卿大夫，並無損於他自身的獨立價值，這獨立的價值就在實踐仁義忠信，培養道德人格，這方面的努力是不受窮通的機遇影響的。所以孟子接着又說：「欲貴者，人之同心也，人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也，趙孟之所貴，趙孟能賤之。」

參看：「天爵」條。

人口論

中國是古代國家中，曾經實施明確的人口政策的國家之一，最著名的一個例子，是越王勾踐，爲了雪恥復國，曾施行十年生聚、十年教訓的政策，其中就包括人口政策。據國語、越語上，勾踐下「令壯者無娶老婦，令老者無娶壯妻。女子十七不嫁，其父母有罪；丈夫二十不娶，其父母有罪。將免(分娩)者以告，公醫守之，生丈夫，二壺酒，一犬；生女子，二壺酒，一豚；生三人，公與之母；生二人，公與之餼。當室者死，三年釋其政，支子死，三月釋其政，必哭泣葬埋之如其子。令孤子、寡婦、疾疹、貧病者，納宦其子。其達士，潔其居，美其服，飽其食，而摩厲之於義。四方之士來者必朝禮之。勾踐載稻與脂於舟以行，國之孺子之遊者無不餔也，無不歠也，必問其名。非其身之所種則不食，非其夫人所織則不衣。十年不收於國，民俱有三年之食。」古代越國的人口政策，與現代通行的人口政策，其目的雖正相反，但其注意到人口問題，及提出具體的辦法，則是一事實。

其次，在「大學」的經濟思想中，也曾涉及

到人口問題：「生則有大道：生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恒足矣。」如果把這個理論顚倒過來，那末財用不足的原因，就是因爲「生之者寡，食之者衆」，這樣就與馬爾薩斯人口論的基本假設相類。

在中國思想家中，曾提出一種與馬爾薩斯有高度相似性的人口理論的，是十八世紀的洪亮吉，他與馬氏是同時代人，代表他人口理論的著作「意言」，完成於一七九三年（乾隆五十八年），比馬氏「人口論」第一版發表之年（一七九八），要早五年。洪氏人口論的要點如下：

㈠對人口問題的觀察　「人未有不樂爲治平之民者也，人未有不樂爲治平既久之民者也。治平至百餘年，可謂久矣，然言其戶口，則視三十年以前增五倍焉，視六十年以前增十倍焉，視百年、百數十年以前不啻增二十倍焉。」（意言、治平篇）

㈡由人口繁殖造成的嚴重匱乏　「試以一家計之：高、曾之時，有屋十間，有田一頃；身一人，娶婦後不過二人。以二人居屋十間，食田一頃，寬然有餘矣。以一人生三(子)計之，至子之世，而父子四人，各娶婦即有八人；八人即不能無傭作之助，是不下十人矣。以十人而居屋十間，食田一頃，吾知其居僅僅足，食亦僅僅足也。子又生孫，孫又娶婦，其間衰老者或有代謝，然已不下二十餘人。以二十餘人而居屋十間，食田一頃，即食腹而食，度足而居，吾以知其必不敷矣。又自此而曾焉，自此而玄焉，視高、曾時口已不下五六十倍，是高、曾時爲一戶者，至曾、玄時不分至十戶不止。其間有戶口消落之家，即有丁男繁衍之族。勢亦足以相敵。或者曰：『高、曾之時，隙地未盡闢，閒廛未盡居也。』然亦不過增一倍而止矣，或增三倍五倍而止矣；而戶口則增至十倍二十倍，是田與屋之數常處其不足，而戶與口之數常處其有餘也。又況有兼併之家，一人據百人之屋，一戶佔百戶之田。何怪乎

遭風雨霜露飢寒顛踣而死者之比比乎！」（同前）

(三)解決的方案　「曰，天地有法乎？曰，水旱疾疫，即天地調劑之法也。然民之遭水旱疾疫而不幸者，不過十之一二矣。曰，君相有法乎？曰，使野無閒田，民無剩力。疆土之新闢者，移種民（政通案：種民指繁殖人口者）以居之，賦稅之繁重者，酌今昔而減之。禁其浮靡，抑其兼併。遇有水旱疾疫，則開倉廩，悉府庫以賑之。如是而已，是亦君相調劑之法也。」（同前）

(四)人口與暴亂的關係　「今則不然，為農者十倍於前而田不加增，為商賈者十倍於前而貨不加增，為士者十倍於前而傭書授徒之館不加增；且昔之以升計者，錢又須三四十矣，昔之以文計者，錢又須一二百矣，所入者愈微，所出者益廣，於是士農工賈各減其值以求售，布帛粟米又各昂其價以出市，此即終歲勤動，畢生皇皇，而自好者居然有溝壑之憂，不肖者遂至攘奪之患矣。然吾尚計其勤力有業者耳，何況戶口既十倍於前，則游手好閒者更數十倍于前，此數十倍之游手好閒者，遇有水旱疾疫，其不能束手以待斃也明矣，是又甚可慮者也。」（意言、生計篇）

人口問題，是中國歷史上根本問題之一，正統的哲學家，很少涉及。洪亮吉生於考據學風正盛的乾、嘉時代，至今一般學者仍多以考據代表有清一代的學術，遂使這一類突出的社會思想，一直被湮沒。洪氏與馬氏，生長的時代相若，可是在兩個不同文化中的際遇和影響力，眞有天壤之別。中國哲學史上，由於不合正統的觀念而遭忽視的思想家，為數不少，急待我們的發掘與整理。

參看：「民生」、「恤民」、「德本財末」各條。

參考文獻：

①龍冠海、「中國人口」，第十一章，四十四年，中華文化出版事業委員會。

②蔡辰理（仁堅）、「中國的馬爾薩斯：洪亮

吉」文，六十四年八月十一、二日，中國時報「人間」副刊。

③張敬源、「韓非人口思想評述」文，民主評論，七卷十三期。

人性論

人性論是中國傳統哲學最重要的問題之一，也是異說和爭論最多的問題。從孟子與告子之間的爭論、荀子與孟子之間的爭論開始，就表現出批評者對被批評者，缺乏同情的了解。例如告子說：「生之謂性」，是說一物之生，就有一物之性，他是泛就人與物而言的，根本不涉及善惡的價值。所以就物言，「性猶杞柳」；就人言，「人性之無分於善不善也。」孟子從性善論出發，直下就斷言告子之說將「率天下之人而禍仁義」，自難使對方心服。荀子的批評孟子，也是根據自己經驗論的觀點出發，根本無法了解孟子，也不能覺察到彼此之間的基本差異究在何處。從今日看起來，孟、荀的人性論，根本不是在同一觀點上出發，因此他們之間的爭論，不能得到誰是誰非的結論。孟、荀人性論的根本歧異點，在他們討論人性問題時，使用了不同的方法，孟子用的是先驗法，荀子用的是經驗法，由於不同的方法，遂產生對人性有不同的了解。由此性善與性惡，不是兩種相反的說法，他們之間的爭論，也不是針鋒相對的爭論，而是依據自己的方法，建立了各自的人性論。如果這個了解不誤，那末性有善有惡，和性三品等人性論，也是從經驗的觀點探討人性，與孟子之間，同樣不必有正面的衝突。

下面羅列的是一些傳統人性論的主要學說。關於「性」這個字，傳統哲學家們在使用它時，有極複雜的涵義，在此不加討論，讀者可參看「性」字條。此外，為了使讀者對人性問題的爭辯，多些認識，在最後附錄了一些對人性論的評論，看古人批評古人，也聽聽不同時代的哲學家們，

對人性問題相互之間的對話。

㈠**性相近說**　論語、陽貨篇：「子曰、性相近也，習相遠也。」大戴禮記、保傅篇：「殷爲天子，三十餘世而周受之；周爲天子，三十餘世而秦受之；秦爲天子，二世而亡。人性非甚相遠也（注：孔子曰，性相近），何殷、周有道之長，而秦無道之暴，其故可知也。」王安石、原性篇：「曰，吾所安者，孔子之言而已。……孔子曰，『性相近也，習相遠也』。吾之言如此。」（臨川先生文集卷六八）程顥、語錄：「性相近也，習相遠也。性一也，何以言相近？曰，此只是言氣質之性，如俗言性急性緩之類。……孔子言性相近，若論其本，豈可言相近？只論其所禀也。」（遺書卷十八）李二曲、靖江語要：「性本不可以近遠論，相近者，就禀質而言也。」（二曲集卷四）顧炎武、日知錄、性相近條：「性之一字，始見於商書，曰，『惟皇上帝，降衷於下民，若有恒性』。恒即相近之義，相近，近於善也；相遠，遠於善也；故夫子曰，人之生也直，罔之生也幸而免。……曲沃衛嵩曰，孔子所謂相近，即以性善而言，若性有善有不善，其可謂之相近乎？如堯舜性者也，湯武反之也，若湯武之性不善，安能反之以至於堯舜耶？湯武可以反之，即性善之說，湯武之不即爲堯舜，而必待於反之，即性相近之說也。孔、孟之言一也。」

㈡**生之謂性說**　孟子、告子上篇：「告子曰，『生之謂性』。孟子曰，『生之爲性也，猶白之謂白與？』曰，『然』『白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？』曰，『然』。『然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與』？」又：「告子曰，性猶杞柳也，義猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。」「告子曰，性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」程顥、語錄：「性一也，何以言相近？曰，……此言性者，生之謂性也。……生之謂性，

凡言性處須看他立意如何？且如言人性善，性之本也。生之謂性，論其所稟也。……告子所云固是。」（遺書卷十八）薛君釆、論性：「生之謂性，程子取之，蓋指氣稟而言耳。其推本天命之性，則卒歸於孟子性善之說。」（王廷相「答薛君釆論性書」引，見王氏家藏集卷二八）

㈢**性善說**　孟子、告子上篇：「乃若其情則可以爲善矣，乃所爲善也。若夫爲不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心、義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰，『天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』」公孫丑上篇：「所以謂人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子，將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也，有是四端而自謂不能者，自賊者也，謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。」易、繫辭傳：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」李翱、復性書上篇：「人之所以爲聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所爲也。情既昏，性斯匿矣，非性之過也。七者循環而交來，故性不能充也。……性與情不相

無也，雖然，無性則情無所生矣。是情由性生。情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。性者天之命也，聖人得之而不惑者也；情者性之動也，百姓溺之而不能知其本者也。……易曰：『夫聖人者，與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶，先天而天不違，後天而奉天時，天且弗違，而況人乎！況於鬼神乎！』此非自外得者也，能盡其性而已矣。……聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也，故制禮以節之，作樂以和之。……所以教人忘嗜欲而歸性命之道也。」程頤、語錄：「稱性之善謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善。性之本謂之命，性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情，凡此數者皆一也。聖人因事以制名，故不同若此。而後之學者，隨文析義，求奇異之說，而去聖人之意遠矣。」又：「性即理也。所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂之未發，何嘗不善。發而中節，則無往而不善；發不中節，然後為不善。故凡言善惡，皆先善而後惡。言是非，皆先是而後非。言吉凶，皆先吉而後凶。」呂坤、談道：「理道之天是先天，未着陰陽五行以前純善無惡。」（呻吟語、卷一、內篇）李二曲、悔過自新說：「天地之性人為貴，人也者，稟天地之氣以成身，即得天地之理以為性，此性之量本與天地同其大，此性之靈本與日月合其明，本至善無惡，至粹無瑕。」（二曲集卷一）又靖江語要：「問：『性善之說，諸家紛紛，敢質諸先生？』先生曰：『子七歲時早已念過定說矣，何又疑？』曰：『某七歲時所念者不過是三字經，何曾見定說？』先生曰：『三字經開章第一句便云人之初，性本善，此非定說乎？』曰：『三字經雖有此言，然性本善之說終覺茫然。』先生曰：『其未發也，冲漠無朕，萬善同涵，發而見於外也，惻隱羞惡辭讓是非之端，隨感而現，一一不待學而知，不待慮而能，非性之本善而何？」（二曲集卷四）

焦循、性善解一：「性善之說，儒者每以精深言之，非也。性無他，食色而已。飲食男女，人與物同之。……禽獸不知，則禽獸之性不能善；人知之，則人之性善矣。以飲食男女言性而人性善，不待煩言自解也。」又性善解二：「聖人何以知人性之皆善？以己之性推之也。己之性既能覺於善，則人之性亦能覺於善，第無有開之者耳。使己之性不善則不能覺，己能覺則己之性善。己與人同此性，則人之性亦善，故知人性之善也。人之性不能自覺，必待先覺者覺之，是故非性無以施其敎，非敎無以復其性。」又性善解四：「性善之可驗者有三：乍見孺子入井，必有怵惕惻隱之心，一也；臨之以鬼神，振之以雷霆，未有不悔而禱者，二也；利害之際，爭訟喧囂，無不自引於禮樂，無不自飾以忠孝友悌，三也。善之言靈也，性善猶言性靈，惟靈則能通，通則變，能變故習相遠。」又性善解五：「同一飲食，而人能耆味，鳥獸不能耆味；推之同一男女，人能好色，鳥獸不知好色。惟人心最靈，乃知耆味好色。知耆味好色，即能知孝弟忠信禮義廉恥，故『禮義之悅心，猶芻豢之悅口』（孟子語），悅心悅口皆性之善。」（均見雕菰集卷九）

(四)性惡說 荀子、性惡篇：「人之性惡，其善者僞也。（政通案：僞乃人爲義，非虛僞之僞）今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將由師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。……問者曰：『人之性惡，則禮義惡生？』應之曰：凡禮義者，是生於聖人之僞，非故(同固)生於人之性也。……故聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度，然則禮義法度者，是聖人之所生也。故聖人之所以同

於衆其不異於衆者，性也；所以異而過衆者，僞也。夫好利而欲得者，此人之情性也。假之人有弟兄資財而分者，且順情性——好利而欲得，若是則兄弟相拂奪矣；且化禮義之文理，若是則讓乎國人矣。故順情性則弟兄爭矣，化禮義則讓乎國人矣。凡人之欲爲善者，爲性惡也。夫薄願美，狹願廣，貧願富，賤願貴；苟無之中者，必求之於外。故富而不願財，貴而不願埶；苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲爲善者，爲性惡也。今人之性固無禮義，故彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。然則生而已，則人無禮義，不知禮義。人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則生而已，則悖亂在己。用此觀之，人之性惡明矣，其善者僞也。」韓非、備內篇：「人主之患，在於信人，信人則制於人。人臣之於其君，非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事；故爲人臣者，窺覘其君心也，無須臾之遺，而人主怠慠處其上，此世所以有劫君弒主也。爲人主而大信其子，則姦臣得乘於子以成其私，故李兌傅趙王而餓主父。爲人主而大信其妻，則姦臣得乘於妻以成其私，故優施傅麗姬殺申生而立奚齊。夫以妻之近與子之親，而猶不可信，則其餘無可信者矣。……故王良愛馬，越王勾踐愛人，爲戰與馳。醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。輿人成輿，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲之夭死也。非輿人仁，而匠人賊也，人不貴，則輿不售；人不死，則棺不買。情非憎人也，利在人之死也。故后妃夫人太子之黨成，而欲君之死也，君不死，則勢不重。情非憎君也，利在君之死也。故人主不可以不加心於利己死者。」又六反篇：「且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之，此俱出父母懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎？」

㈤性無善惡說　告子：「人性之無分於善不

善也，猶水之無分於東西也。」（孟子、告子上篇引）董仲舒對策三：「質樸之謂性，性非敎化不成。」王安石、原性篇：「有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也。」（臨川先生文集卷六八）胡宏（五峯）、知言：「或問性。曰：性也者，天地之所以立也。……性也者，天地鬼神之奧也，善不足以言之，況惡乎哉！」（朱熹、「胡子知言疑義」引）

㈥性有善惡說 世碩、宓子賤、漆雕開、公孫尼子：「周人世碩，以爲人性有善有惡，舉人之善性，養而致之則善長；性惡，養而致之則惡長，如此則情性各有陰陽善惡，在所養焉。故世子作養書一篇。宓子賤，漆雕開，公孫尼子之徒，亦論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡。」（王充論衡、本性篇引）王充、論衡、率性篇：「論人之性，定有善有惡。其善者，固自善矣；其惡者，故可敎告率勉，使之爲善。凡人君父審觀臣子之性，善則養育勸率，無令近惡；惡則輔保禁防，令漸於善。善漸於惡，惡化於善，成爲性行。」又本性篇：「實則人性有善有惡，猶人才有高有下也，高不可下，下不可高。」呂坤、談道：「氣數之天是後天，落陰陽五行之後，有善有惡。」（呻吟語卷一內篇）

㈦性善惡混說 揚雄、法言、修身篇：「人之性也善惡混，修其善則爲善人，修其惡則爲惡人。氣也者，所以適善惡之馬也與？」

㈧性三品說 王充、論衡、本性篇：「人性有善有惡，猶人才有高有下也，高不可下，下不可高。謂性無善惡，是謂人才無高下也。稟性受命，同一實也，命有貴賤，性有善惡，謂性無善惡，是謂人命無貴賤也。九州田土之性，善惡不均，故有黃赤黑之別，上中下之差；水潦不同，故有清濁之流，東西南北之趨。人稟天地之性，懷五常之氣，或仁或義，性術乖也；動作趨翔，或重或輕，性識詭也；而色或白或黑，身形或長或短，至老極死，不可變易，天性然也。」韓愈、

原性篇：「性之品有三，而其所以爲性者五；情之品有三，而其所以爲情者七。曰：何也？曰：性之品有上中下三：上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。其所以爲性者五：曰仁，曰禮，曰信，曰義，曰智。上焉者之於五者，主於一而行於四；中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉，其於四也混；下焉者之於五也，反於一而悖於四。性之於情視其品。情之品有上中下三，其所以爲情者七：曰喜，曰怒，曰哀，曰懼，曰愛，曰惡，曰欲。上焉者之於七也，動而處其中；中焉者之於七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也；下焉者之於七也，亡其甚，直情而行者也。情之於性視其品。」（昌黎先生集）

(九)惡的來源　**(1)由於心的陷溺**　孟子、告子上篇：「孟子曰：富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」又：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉！其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有（又）梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」

(2)由於縱欲而不知節　荀子、性惡篇：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從(縱)人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。」

(3)由於滅天理窮人欲　禮記、樂記篇：「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲也，於是有悖逆詐僞之心，有淫泆作亂之事。」

(4)天使人有惡　呂氏春秋、大樂篇：「始生人者天也，人無事焉。天使人有欲，人弗得不求；天使人有惡，人弗得不辟。欲與惡，所受於

天也，人不得與焉。」

(5)**由於情昏**　李翺、復性書上篇：「人之所以爲聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所爲也。情旣昏，性斯匿矣，非性之過也。」

(6)**由於氣稟**　程顥、語錄：「生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟自然也。」(遺書卷一)程頤、語錄：「性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯舜至於途人，一也。才稟於氣，氣有淸濁，稟其淸者爲賢，稟其濁者爲愚。」(遺書卷十八) 李二曲、悔過自新說：「性之靈本與日月合其明，本至善無惡，至粹無瑕。人多爲氣質所蔽，情慾所牽，習俗所囿，時勢所移，知誘物化，旋失厥初，漸剝漸蝕，遷流弗覺，以致卑鄙乖謬，甘心墮落於小人之歸，甚至雖具人形，而其所爲有不遠於禽獸者，此豈性之罪也其良哉。」(二曲集卷一)

(7)**由於發不中節**　程頤、語錄：「性即理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂之未發，何嘗不善。發而中節，則無往而不善；發不中節，然後爲不善。」(宋元學案、伊川學案)

(8)**由於引蔽習染**　顏元(習齋)、明明德：「先儒以惡歸之氣質而求變化之，豈不思氣質即二氣四德所結聚者，烏得謂之惡；其惡者，引蔽習染也。」又駁氣質性惡：「惡於何加？惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視而惡始名焉。然其爲之引動者，性之咎乎？氣質之咎乎？若歸咎爲氣質，是必無此目而後可全目之性矣，非釋氏六賊之說而何？」又棉桃喻性：「然則惡何以生也？則如衣之著塵觸汚，人見其失本色而厭觀也，命之曰汚衣，其實乃外染所成。」又性理評：「不知源善者流亦善，上流無惡者下流亦無惡，其所爲惡者，乃是他途歧路別有點染。譬如

水出泉，若皆行石路，雖自西海達於東海，毫不加濁，其有濁者，乃斷土染之，不可謂水本淸而流濁也。知濁者爲土所染，非水之氣質，則知惡者是外物染乎性，非人之氣質也。」（均見顏、李叢書、四存編、存性編卷一）

(9)由於欲、情、知之失　戴震、孟子字義疏證卷下：「欲之失爲私，私則貪邪隨之矣。情之失爲偏，偏則乖戾隨之矣。知之失爲蔽，蔽則差謬隨之矣。」

(十)氣質之性　周敦頤、通書、師：「性者剛柔善惡，中而已矣。不達。曰：剛善，爲義，爲直，爲斷，爲嚴毅，爲幹固；惡，爲猛，爲隘，爲强梁。柔善，爲慈，爲順，爲巽；惡，爲懦弱，爲無斷，爲邪佞。惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立敎，俾人自易其惡，自至其中而止矣。」張載、正蒙、誠明篇：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」又語錄：「爲學大益，在自求變化氣質，不爾皆爲人之弊，卒無所發明，不得見聖人之奧。」（濂洛關閩書卷二）程顥、語錄：「論性不論氣，不備，論氣不論性，不明，二之則不是。」（遺書卷六）程頤、語錄：「性相近也，習相遠也。性一也，何以言相近？曰：此只是言氣質之性，如俗言性急性緩之類。」（遺書卷十八）朱熹、語類卷四、性理：「道夫問：氣質之說始於何人？曰：此起於張、程，某以爲極有功於聖門，有補於後學，讀之使人深有感於張、程，前此未曾有人說到此。」氣質章句上：「人之氣稟，或淸或濁，或純或駁，有不可以一律齊者，是以聖人所以立極乎上者，至嚴至密，而所以接引乎下者，至寬至廣，雖彼之所以化於此者，淺深遲速，其效或有不同，而吾之所以應於彼者，長養涵育，其心未嘗不一也。」（濂洛關閩書卷十五）王廷相、性辯篇：「人有生斯有性可言，無生則性滅矣，惡乎取而言之？故離氣言性，則性無處所，與虛

同歸；離性論氣，則氣非生動，與死同塗；是性之與氣，可以相有而不可相離之道也，是故天下之性莫不於氣焉載之。」李二曲、靖江語要：「言性而舍氣質，則所謂性者何附？所謂性善者何從而見？」（二曲集卷四）顏元（習齋）、駁氣質性惡：「可惜二先生（政通案：二先生指程頤、朱熹）之高明，隱爲佛氏六賊之說浸亂，一口兩舌而不自覺！若謂氣惡，則理亦惡；若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理，烏得謂理純一善而氣質遍有惡哉！」又性理評：「凡孟子言才、情之善，即所以言氣質之善也。歸惡於才、情、氣質，是孟子所深惡，是孟子所亟辯也。……故曰：人皆可以爲堯舜。其靈而能爲者，即氣質也，非氣質無以爲性，非氣質無以見性。」（均見存性編卷一）

(十)評論　**(1)評告子**　孟子告子上：「子能順杞柳之性而以爲桮棬乎？將戕賊杞柳而後以爲桮棬也？如將賊杞柳而以爲桮棬，則亦將戕賊人以爲仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言矣！」張載、正蒙、誠明篇：「以生爲性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆。」程顥、語錄：「天地之大德曰生，……生之謂性，（程氏自註：告子此言是，而謂『犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性』則非也。）萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。人與天地，一物也，而人特自小之，何耶？」（遺書卷十一）

(2)評孟子　荀子、性惡篇：「孟子曰：人之學者，其性善。曰：是不然。是不及知人之性而不察乎人之性僞之分者也。凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事，而在人者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之僞，是性僞之分也。」又：「故善言古者，必有節於今，善言天者，必有徵於人。凡論者，貴其有辨合，有符驗，故坐而言之，起而可

設張而可施行。今孟子曰：『人之性善』。無辨合符驗，坐而言之，起而不可設張而不可施行，豈不過甚矣哉！故性善則去聖王，息禮義矣；性惡則與聖王，貴禮義矣。……立君上，明禮義，爲性惡也。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」顧炎武、日知錄、性相近也條：「孟子論性，專以其發見乎情者言之。且如見孺子入井，亦有不憐者，嘑蹴之食，有笑而受之者，此人情之變也。若反從而喜之，吾知其無是人也。」焦循、性善解一：「性善之說，儒者每以精深言之，非也。性無他，食色而已。飲食男女，人與物同之。」又性善解五：「孟子曰：『口之於味，有同耆也，易牙先得我口之所耆者。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？』此於口味指出性字，可知性即在飲食。曰『其性與人殊』，可知人性不同於鳥獸。」（雕孤集卷九）

(3)總評名家　王充、論衡、本性篇：「孟子作性善之篇，以爲人性皆善，及其不善，物亂之也。……若孟子之言，人幼小之時，無有不善也。……且孟子相人以眸子焉，心淸而眸子瞭，心濁而眸子眊。人生目輒眊瞭，眊瞭稟之於天，不同氣也，非幼小之時瞭，長大與人接乃更眊也。性本自然，善惡有質，孟子之言情性，未爲實也。……告子與孟子同時，其論性無善惡之分，……無分於善惡，可推移也者，謂中人也，不善不惡，須教成者也。……孔子道德之祖，諸子之中最卓者也，而曰『上智下愚不移』，故知告子之言未得實也。……孫卿有反孟子，作性惡之篇，以爲人性惡，其善者僞也。性惡者，以爲人生皆得惡性也；僞者，長大之後勉使爲善也。若孫卿之言，人幼小無有善也。……夫孫卿之言，未得實也。……自孟子以下，至劉子政，鴻儒博生聞見多矣，然而論情性竟無定是，唯世碩、公孫尼子之徒，頗得其正。……余固以孟軻言人性善者，中人以上者也；孫卿言人性惡者，中人以下者

也；揚雄言人性善惡混者，中人也。若反經合道，則可以爲敎，盡性之理則未也。」荀悅、申鑒、雜言下：「孟子稱性善；荀卿稱性惡；公孫子曰性無善惡；揚雄曰人之性善惡渾；劉向曰性情相應，性不獨善，情不獨惡。曰：問其理。曰：性善則無四凶；性惡則無三仁；人無善惡，文王之敎一也，則無周公、管、蔡；性善情惡，則桀紂無性而堯舜無情也；性善惡皆渾，是上智懷惡而下愚挾善也；理也未究矣。唯向言爲然。」韓愈、原性篇：「孟子之言性曰：人之性善。荀子之言性曰：人之性惡。揚子之言性曰：人之性善惡混。夫始善而進惡，與始惡而進善，與始也混而今也善惡，皆擧其中而遺其上下者也，得其一而失其二者也。」皇甫湜、孟荀言性論：「孟子曰：人之性善。荀卿曰：其善者僞也。是於聖人，皆一偏之論也。推而言之，性之品有三：下愚、中人、上智是也。聖人言性之品亦有三：可上、可下、不移是也。」（皇甫持正文集）王安石、原性篇：「且諸子之所言（政通案：諸子指孟軻、荀卿、韓愈），皆吾所謂情也，習也，非性也。揚子之言爲似矣，猶未出乎以習而言性也。」朱熹、語類卷四，性理：「孟子說性善，但說得本原處，下面却不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混，使張、程之說出，則這許多說話自不用紛爭。故張、程之說立，則諸子之說泯矣。」呂坤、呻吟語、性命：「性者，理氣之總名，無不善之理，無皆善之氣。論性善者，純以理言也，論性惡與善惡混者，兼氣而言也。故經傳言性，各各不同，惟孔子無病。」（卷一內篇）

(4)**評氣質之性**　王廷相、答薛君采論性書：「嗟乎！人有二性（政通案：二性指天地之性或義理之性和氣質之性），此宋儒之大惑也。……離氣言性，則性無處所，……是性與氣相資而有，不得相離者也。」（王氏家藏集卷二八）顏元、駁氣質性惡：「程子云：『有自幼而善，有自

幼而惡，是氣稟有然也』。朱子曰：『旣是此理，如何惡？所謂惡者，氣也』。可惜二先生之高明，隱爲佛氏六賊之說浸亂，一口兩舌而不自覺。」（存性編卷一）戴震、孟子字義疏證卷中，性字：「孟子言人無有不善，以人之心知異於禽獸，能不惑乎所行之爲善。且其所謂善也，初非無等差之善，即孔子云『相近』；孟子所謂『苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消』；所謂『求則得之，舍則失之；或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也』；即孔子所云『習』。至於相遠，不能盡其才，言不擴充其心知而長惡遂非也。……孟子言性，曷嘗自歧爲二哉！二之者，宋儒也。」

看過以上的史料，可知人性問題，在中國哲學史上的爭辯，是相當熱烈的。後世各家雖對孟、荀有許多批評，但在理論的水準上，沒有一家能及得上孟、荀。宋儒「氣質之性」說，代表人性論的一個新發展，但各家始終沒有建立起成型的理論。參預爭辯者人數衆多，表示歷代哲學家對人性問題的關切。但由於始終圍繞在善、惡、氣稟等少數幾個概念上反覆爭論，使理論的發展受到很大限制。今後在哲學領域裏，如要繼續探討這個問題，需要借用現代人類學、社會學和心理學等學科的豐富的相關知識，才有希望使人性論有突破性的發展。

參看：「性」、「心」、「氣質之性」各條。

參考文獻：

①徐復觀、中國人性論史先秦篇，五二年，私立東海大學出版。

②唐君毅、中國哲學原論原性篇，五七年，香港新亞研究所出版。

人禽之辨

人禽之辨，是儒家哲學的主要課題之一，它代表人對他自己的反省和自我認識。從這些反省和認識中，反映出中國哲學和中國文化的主要特

色。

針對這個問題，大部分的哲學家，都集中在仁義、人倫、禮義、善惡等概念，以辨別人與動物之間的分野。其中也有少數例外，像邵雍以人的官能活動別人禽，這就說明人與動物只有程度上的區別，而無本質上的差異。朱熹又更進一步，由明暗偏塞辨人禽，而具有與進化論極爲相似的觀點。

㈠**人禽之辨在仁義**　孟子、離婁下篇：「孟子曰：人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」

㈠**在人倫**　孟子、滕文公上篇：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無敎，則近於禽獸，聖人有憂之，使契爲司徒，敎以人倫。」呂氏春秋、壹行篇：「先王所惡，無惡於不可知，不可知則君臣、父子、兄弟、朋友、夫妻之際敗矣。十際皆敗，亂莫大焉。凡人倫以十際爲安者也，釋十際則與麋鹿虎狼無以異。」錢大昕、十駕齋養新錄卷十八、五倫：「人之所以異於禽獸者，以其有五倫也。唯人皆有孝弟之心，故其性無不善，堯舜使契爲司徒，敎以人倫，欲其自別于禽獸也。」

㈡**在禮義**　荀子、勸學篇：「學惡乎始，惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎爲士，終乎爲聖人。……故學數有終，若其義則不可須臾舍也。爲之，人也；舍之，禽獸也。」又王制篇：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。」禮記、曲禮篇：「鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸；今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫惟禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作爲禮以敎人，使人以有禮，知自別於禽獸。」又郊特牲篇：「執摯以相見，敬章別也，男女有別，然後父子親，父子親然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安。

無別無義，禽獸之道也。」又冠義篇：「凡人之所以爲人者，禮義也。」呂氏春秋、先識覽：「天生民而令有別，有別，人之義也，所以異於禽獸麋鹿也。」揚雄、法言、學行篇：「鳥獸觸其情者也，衆人則異乎，賢人則異衆人矣，聖人則異賢人矣，禮義之作，有以矣夫！人而不學，雖無憂，如禽何！」王夫之、思問錄：「中國之天下，軒轅以前其猶夷狄乎，太昊以前猶禽獸乎。禽獸不能全其質，夷狄不能備其文。文之不備，漸至於無文，……所謂飢則呴呴，飽則棄餘者，亦植立之獸而已。」

● **(四)在善惡**　李二曲、悔過自新說：「殊不知君子小人人類禽獸之分，只在一轉念間耳。苟向來所爲是禽獸，從今一旦改圖即爲人矣。」（二曲集卷一）焦循、性善解一：「禽獸之性不能善，亦不能惡。人之性可引而善，亦可引而惡，惟其可引，故性善也。是故惟習相遠，乃知其性相近，若禽獸則習不能相遠也。」（雕菰集卷九）

(五)在文化　王安石、太古篇：「太古之人，不與禽獸朋也幾何！聖人惡之也，制作焉以別之。」（臨川先生文集卷六九）

(六)在辨別　胡宏（五峯）、知言、往來篇：「目之所可覩者，禽獸皆能視也；耳之所可聞者，禽獸皆能聽也；視而知其形，聽而知其聲，各以其類者，亦禽獸之所能也。視萬形，聽萬聲，而兼辨之者，則人而已。」

(七)在知覺活動　邵雍、觀物內篇：「人之所以能靈於萬物者，謂目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。」

(八)在明暗偏塞　朱子語類、性理一：「或問人物之性一源，何以有異？曰：人之性論明暗，物之性只是偏塞，暗者可使之明，已偏塞者，不可使之通也。」「在人則蔽塞有可通之理，至於禽獸，亦是此性，只被他形體所拘，生得蔽隔之甚，無可通處。至於虎狼之仁，豺獺之祭，蜂蟻之義，却只通這些子，譬如一隙之光。至於獼猴，

形狀類人，便最靈於他物，只不會說話而已。到得夷狄，便在人與禽獸之間，所以終難改。」

參看：「人」條。

參考文獻：

①熊十力、「陳白沙先生紀念」文，（見「十力語要初續」）三十八年，香港，自印本。

②牟宗三、「論無人性與人無定義」文，見道德的理想主義，四八年，私立東海大學出版。

人的形成

這是屬於生理學的問題，傳統哲學的文獻中，偶而也涉及這方面的問題，雖出於想像的成分居多，但這類想像，卻是現代科學生理學的源頭，在生理學史上，有他一定的價值。引證資料可參看「人」條。

人定勝天

所謂「人定勝天」，是說相信人類自身的力量，足以克服自然給予人類的一些限制。在中國古代哲學中，荀子的「天論」，代表這一思想發展的高潮，這一思想是古代人本思想長期發展的成果。引證資料見「人」條。

人爲萬物之靈

在人類文化長期發展的過程中，這個信念，不論是在人與環境的爭鬪中，或是創造人類社會方面，都曾起過莫大的鼓舞作用。這個信念，也是促使人變爲偉大創造者的衆多因素之一。引證資料見「人」條。

二程

「二程」指程顥、程頤兄弟，同爲宋代理學的建造者，爲著名哲學家，對宋代儒家的復興有

很大貢獻。明道只活了五十三歲（一〇三二——一〇八五），哲學內容較簡易。伊川比明道多活二十二年（一〇三三——一一〇七），在哲學方面也有較大的發展，且影響了朱熹。從「宋元學案」以來，學者多以「二程」並稱。

(一)受學　宋元學案、明道學案：「十五六歲，與弟伊川受學於濂溪，即慨然有爲聖賢之志。嘗自言，再見茂叔後，吟風弄月，有『吾與點也』意。」

(二)性格　宋元學案、伊川學案：「二程隨侍太中知漢州，宿一僧寺，明道入門而右，從者皆隨之。先生入門而左，獨行。至法堂上相會，先生自謂此是某不及家兄處。蓋明道和易，人皆親近。先生嚴重（政通案：「嚴重」指容貌嚴肅莊重），人不敢近也。」

(三)學說　明道學案：「黃未史曰：先生自道，『天理二字，是我自家體貼出來』。而伊川亦云：『性即理也』。又云：『人只有個天理，却不能存得，更做甚人』？兩先生之言，如出一口，此其爲學之宗主。」伊川學案：「黃梨洲案曰：明道、伊川大旨雖同，而其所以接人，伊川已大變其說。故朱子曰：『明道宏大，伊川親切。大程夫子當識其明快中和處，小程夫子常識其初年之嚴毅，晚年又濟以寬平處』是。自周元公（敦頤）主靜立人極開宗，明道以靜字稍偏，不若專主于敬。然亦唯恐以把持爲敬，有傷于靜，故時時提起。伊川以敬字未盡，益之以窮理之說，而曰：『涵養須用敬，進學在致知』。又曰：『只守一個敬字，不知集義，却是都無事也』。然隨曰：『敬以直內，義以方外，合內外之道』。蓋恐學者作兩項工夫用也。舍敬無以爲義，義是敬之著，敬是義之體，實非有二。自此旨一立，至朱子又加詳焉。」

參看：「宋學」、「程朱學派」、「理學」各條。

參考文獻：

①吳康、「二程學述」文，錫園哲學文集，五十年臺灣商務。
②牟宗三、心體與性體(一)，五七年正中。

七情

「七情」指喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，是七種天然的感情，從下面引徵的資料中，有的指出它的本質，有的則解釋了它所以爲惡的原因，也有的比較能從積極的方面去了解它。

(一)不學而能　禮記、禮運篇：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、惡、愛、欲，七者弗學而能。……講信修睦，謂之人利；爭奪相殺，謂之人患；故聖人之所以治人七情，修十義，講信修睦，尙辭讓，去爭奪，舍禮何以治之。」

(二)情之三品說　韓愈、原性篇：「情之品有上中下三，其所以爲情者七：曰喜、曰怒、曰哀、曰懼、曰愛、曰惡、曰欲。上焉者之於七也，動而處其中；中焉者之於七也，有所甚，有所忘，然而求合其中者也；下焉者之於七也，忘與甚直情而行者也。」

(三)接於物而後動　王安石、性情篇：「喜、怒、哀、樂、好、惡、欲……此七者人生而有之，接於物而後動焉。動而當於理，則聖也，賢也，不當於理，則小人也。」

(四)以性制情　程頤、顏子所好何學論：「形既生矣，外物觸其形而動於中。其中動，而七情出焉，曰喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。是故覺者約其情，使合於中，正其心，養其性，故曰性其情。愚者則不知制之，縱其情而至於邪僻，梏其性而亡之，故曰情其性。」

此外，白虎通義、情性篇有「六情」之說，六情是喜、怒、哀、樂、愛、惡，並認爲「六情，所以扶成五性」(五性：仁、義、禮、智、信)，這就認識到情的積極意義。

參看：「情」、「性情」、「情與欲」各條。

七敎

㈠**七種人倫關係**　禮記、王制篇：「七敎：父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友、賓客。」

㈡**治民之本**　大戴禮記、主言篇：「上敬老則下益孝，上順齒則下益悌，上樂施則下益諒，上親賢則下擇友，上好德則下不隱，上惡貪則下恥爭，上强果則下廉恥。民皆有別則貞則正，亦不勞矣，此謂七敎。七敎者，治民之本也。」

參看：「人倫」條。

七去

「七去」或稱「七出」，是舊禮教規定男子可以休妻的七種原因：⑴不順父母去——不順父母去，爲其逆德也；⑵無子去——無子爲其絕世也；⑶淫去——淫爲其亂族也；⑷妬去——妬爲其亂家也；⑸有惡疾去——有惡疾爲其不可與共粢盛也；⑹多言去——口多言爲其離親；⑺竊盜去——竊盜爲其反義也。(見大戴禮記、本命篇)七出的禮敎，雖說明女子婚姻缺乏保障，爲男子休妻開了方便之門，但在一般家庭，娶婦的經濟負擔不輕，眞正能嚴格執行這種禮敎的實在很少。

參看：「三不去」、「三從」、「四德」各條。

八卦

八卦指乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌。在起源上，與原始宗敎的生殖崇拜、卜筮，都有相當的關係。經由易傳的種種解說，從八卦引發出許多重要的哲學概念。八卦從原始符號，到文字解釋，也是探討中國哲學起源的一條線索。

㈠**八卦的起源**　周易、繫辭傳下：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之

情。」

㈡八卦的涵義　說卦傳：「乾、健也；坤、順也；震、動也；巽、入也；坎、陷也；離、麗也；艮、止也；兌、說也。」又：「乾、天也，故稱乎父；坤、地也，故稱乎母；震一索而得男，故謂之長男；巽一索而得女，故謂之長女；坎再索而得男，故謂之中男；離再索而得女，故謂之中女；艮三索而得男，故謂之少男；兌三索而得女，故謂之少女。」

㈢宇宙生成的八象　繫辭傳上：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」邵雍、觀物外篇：「太極旣分，兩儀立矣。陽下交於陰，陰上交於陽，四象生矣。陽交於陰，陰交於陽，而生天之四象。剛交於柔，柔交於剛，而生地之四象。於是八卦成矣。八卦相錯，然後萬物生焉。」

㈣宇宙原子說　陳夢家、古文字中之商周祭祀：「商人有上下天土對立之觀念，是爲陰陽二極之張本。又由其寮祭之對象，知商人爲崇拜多神之宗敎。此兩種觀念混合而爲以陰陽構成八原子之八卦。八卦者，初民宇宙哲學中之原子說也。其說以天地萬物從陰陽二性發動，而天地萬物共分八元，此八元於商之寮祀中，爲關於生產之自然神。」（燕京學報、第十九期）

參看：「十翼」、「易」、「乾坤」、「陰陽」各條。

參考文獻：韋政通、「從周易看中國哲學的起源」文，見中國哲學思想批判，五十七年，水牛出版社初版。

九疇

「九疇」之說，出於尙書、洪範篇。九疇是：⑴五行；⑵五事；⑶八政；⑷五紀；⑸皇極；⑹三德；⑺稽疑；⑻庶徵；⑼五福。其中包括宇宙論，政治學，經濟學、倫理學等的重要概念，這些概念，對中國兩千多年來的哲學，有相當影

響，為中國早期哲學的重要文獻。在歷史上，從哲學觀點予以闡釋的，有王安石的「洪範傳」，這是王氏一篇重要的哲學論文。日本學者田崎仁義，在其「中國古代經濟思想及制度」一書中，曾認為九疇「為中國古代民族精神生活之總目錄」(該書二九四頁，五十四年，商務臺一版)。

參看：「五行」、「皇極」條。

參考文獻：劉節、洪範疏證，見古史辨，第五冊。

九惠之敎

九惠之敎即九惠之政，說九種嘉惠百姓的社會措施。其說見管子、入國篇。九惠是：(1)敬老；(2)慈幼；(3)恤孤；(4)養疾；(5)合獨；(6)問疾；(7)通窮；(8)振困；(9)接絕。這種社會思想，充滿人道主義的色彩。尤其是「合獨」一點，主張「取鰥寡而合和之」，更是一大特色。以之與孟子的仁政、王道思想相較，基本精神是一致的，但內容要比孟子所構想的為豐富。這是古代社會哲學的重要文獻，它所揭示的目標，正是創造一個安和樂利社會的基本條件。

參看：「仁政」、「王道」、「敬老」、「恤民」各條。

十倫

十倫是儒家主張的祭禮的十種意義，見禮記、祭統篇。祭禮具有的十種意義是：(1)顯現奉事鬼神的道理；(2)顯現君臣的身分；(3)顯現父子的關係；(4)顯現貴賤的差等；(5)顯現親疏的等差；(6)顯現爵賞的施與；(7)顯現夫婦的區別；(8)顯現政事的均平；(9)顯現長幼的秩序；(10)顯現上下的分際。這是把宗教性的活動，與倫理關係結合起來，企圖使儒家宗教化，以加强儒家對社會生活的影響。

參看：「禮」、「儒教」條。

十義

十義是爲倫理關係中的十種角色，制定他們各自應該遵守的行爲準則。此說見禮記、禮運篇。十義是：⑴做父親的要慈愛；⑵做兒子的要孝順；⑶做哥哥的存心善良；⑷做弟弟的要尊敬哥哥；⑸做丈夫的要負家庭的責任；⑹做妻子的要聽從丈夫；⑺做長輩的要體諒晚輩；⑻做晚輩的要服從長輩；⑼做國君的要勤政愛民；⑽做臣子的要忠於國家。十義之說與五教爲同類，五教是就人倫的關係而言，十義是就關係中各自角色而言。作爲行爲規範看，後者較前者更爲詳備。

參看：「人倫」、「五教」條。

十翼

十翼是：彖傳上、彖傳下，象傳上、象傳下，繫辭傳上、繫辭傳下，文言傳，序卦傳，說卦傳，雜卦傳。十翼又稱十傳，是最早解釋易經的重要文獻，在戰國到秦、漢之際的哲學史中佔相當重要的地位。十翼的內容很複雜，其中以宇宙論、本體論、道德論等方面的概念最豐富，也最重要。易經是經由十翼，才對秦、漢以後的哲學產生重大影響。

㈠彖上下傳　六十四卦，各有「彖曰」，這叫做「彖辭」。劉瓛注說：「彖、斷也。」言「彖」是判斷一卦之特性者。其實「彖」或論一卦之義，或論一卦之德，都是以解釋卦辭爲主。王弼、周易略例、明象：「統論一卦之體，明其所由之主。」但卦辭也是統論全卦以斷吉凶的，故或亦謂之「彖辭」，因爲要與卦辭有別，所以彖辭又名「彖傳」。

㈡象上下傳　象上傳又稱大象，是總論一卦之象；象下傳又稱小象，是分論六爻之象。小象是就爻辭說明其取象之所以然的。

㈢繫辭上下傳　繫辭上下傳乃總論易義者，屬通論性文體，闡發了易經的微言大義。以傳統

的說法，繫辭是以「窮神知化」的方式解易，高度發揮了哲學性的玄思。就哲學的觀點看，繫辭比其他各傳更具哲學的價值。

㈣文言傳　文言傳是專說乾坤二卦的，所以今本周易分隸二卦之後。乾坤爲易的門戶，其餘卦爻皆由乾坤演出，故特作此篇以解釋其義理。因是詮釋二卦經文，故名文言。

㈤序卦傳　序卦是說明六十四卦的次序何以要如此排列的道理，大抵是就宇宙演化的構想而言。

㈥說卦傳　說卦是就八卦說明其方位（如說震東方，離南方……），意義（如乾、健也；坤、順也；……），和取象（如乾爲馬、爲天，……）。

㈦雜卦傳　雜卦是解釋六十四卦卦名，似輯訓詁家言而成。

參看：「八卦」、「易」、「易傳」各條。

參考文獻：

①錢穆、論十翼非孔子作，見古史辨、第三册。

②李鏡池、易傳探源，見古史辨、第三册。

十六字傳心

尚書、大禹謨：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」這話在宋以前，很少被提起，到宋、明儒者，才予以發揮，被認爲是堯、舜以來聖賢相傳的心脈，因共爲十六字，所以稱爲十六字傳心。傳心是說不需要通過語言文字，而是直接以心傳心。此說伴隨着宋、明心學和道統觀念而流行，李二曲甚至認爲「四書」也是「傳心之書。」（二曲集卷十九、題四書心解）在宋、明儒反佛言論中，人心與道心成爲儒佛之辨的一個關鍵。

㈠論人心與道心的異同　程明道、語錄：「人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也。」（遺書卷十一）朱熹、中庸章句序：「允執厥中者，堯之所以授舜也；人心惟危，道心惟微，惟精惟

一，允執厥中者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣盡矣，而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。蓋嘗論之，心之虛靈知覺，一而已矣。而以爲有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以爲知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。」又觀心說：「夫謂人心之危者，人欲之萌也；道心之微者，天理之奧也。心則一也，以正不正而異其名耳。惟精惟一，則居其正而審其差者也，絀其異而反其同者也。能如是，則信執其中，而無過不及之偏矣。」羅欽順(整菴)、困知記卷上：「道心，寂然不動者也，至精之體，不可見，故微；人心，感而遂通者也，至變之用，不可測，故危。」

㈡人心聽命於道心　朱熹：「問人心道心。朱子曰：飲食，人心也；非其道非其義，萬鍾不取，道心也。若道心爲主，則人心聽命於道心耳。」(濂洛關閩書，卷十五)王陽明、傳習錄上：「徐愛問：『道心常爲一身之主，而人心每聽命，以先生精一之訓推之，此語似有弊？』先生曰：然。心一也，未雜於人，謂之道心；雜於人僞，謂之人心；人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。」

㈢十六字心傳爲聖教大端　王陽明、傳習錄中：「天下之人心，其始亦非有異於聖人也，特其間於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有親其父子兄弟如仇讐者。聖人有憂之，是以推其天下萬物一體之仁以敎天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然。其敎之大端，則堯、舜、禹之相授，所謂人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」

㈣道心之說陷於禪學　顧炎武、日知錄、心學：「近世喜言心學，舍全章本旨，而獨論人心道心。甚者單摭道心二字，而直謂即心是道，蓋陷於禪學。……進此書於朝者，乃因以三聖傳心

爲說，世之學者，遂指此書十六字爲傳心之要，而禪學者借以爲據依矣。……中庸章句引程子之言曰，此篇乃孔門傳授心法，亦是借用釋氏之言，不無可酌。」

(五)由人心道心辨儒佛　張載、正蒙、大心篇：「釋氏妄意天性而不知範圍天用。」王夫之、正蒙注：「其直指人心見性，妄意天性，不知道心，而以惟危之人心爲性也。」

參看：「心」、「道統」條。

十七世紀思想

在中國哲學史上，十七世紀的思想，是一個光輝的時代，這時代主要的思想家有呂坤、黃梨洲、顧亭林、王船山、朱舜水、陳乾初、方以智、唐甄、李二曲、顏習齋、李恕谷等。他們由於身遭明亡之大禍，且目擊王學末流之弊，這一政治和學術的背景，促使他們的思想有反宋、明心性之學的强烈傾向。如果說中國學術的理想在內聖外王之學，那末十七世紀思想，是先秦諸子時代以後兩千多年中，唯一能符合此一精神此一規模的時代。

這一時代的思想，除本土社會文化有促使其發展的諸多因素之外，也曾多少受到歐洲思想的影響，如方以智、物理小識、四行五行說，就曾提到：「問：中國言五行，泰西言四行，將何決耶？」李二曲也說「泰西水法……咸經濟所關，宜一一潛心。」（二曲集卷七）假如中西文化的交流，在康熙年間不中斷，假如滿清統治不以文字獄摧殘學術、控制思想，使士人群趨考據以避禍，在十七世紀思想的基礎上接受西方文化，中國或可免於清末民初中西之間思想的激烈衝突，中國也可能提前一百年走上近代化的道路，因爲這時代的思想，涵有許多有利於與西方文化交滙的因子。

下面徵引的資料，僅以足以表達這一時期思想的風貌和特徵者爲限，尙不足以窺其思想的廣

博與精深。

㈠**氣一元論**　呂坤、呻吟語、談道：「宇宙內主張萬物底只是一塊氣，氣即是理，理者，氣之自然也。」黃宗羲、蕺山先生文集序：「天以一氣進退。」又宋元學案、濂溪學案下：「通天地，亙古今，無非一氣也。」又明儒學案、河東學案一：「理為氣之理，無氣則無理。」方以智、物理小識、天類：「聖人合虛實，神形而表其氣中之理。西乾（政通案：「西乾」指佛敎）止會通于惟心，彼離氣執理，與掃物尊心，皆病也。理以心知，知與理事，因物則而後交格以顯，豈能離氣之質耶……愚者曰：一切物皆氣所為也，空皆氣所實也。」又：「虛固是氣，實形亦氣所凝成者，直是一氣而兩行交濟耳，又況所以為氣而宰其中者乎！」顧炎武、日知錄卷一、游魂為變條：「盈天地之間者氣也。」王夫之、正蒙注、太和篇：「性命者，氣之健順有常之理，主持神化而寓於神化之中，無迹可見。若其實，則理在氣中，氣無非理；氣在空中，空無非氣，通一而無二者也。」又思問錄、內篇：「氣者，理之依也，氣盛則理達。」

㈡**道、器非二**　呂坤、呻吟語、談道：「道器非兩物，理氣非兩件。成象成形者器，所以然者道；生物成物者氣，所以然者理。道與理，視之無迹，捫之無物，必分道器理氣為兩項，殊為未精。易曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』蓋形而上，無體者也，萬有之父母，故曰道；形而下，有體者也，一道之凝結，故曰器。……若對待為二，則費隱亦二矣。」方以智、物理小識、總論：「董子曰：『天地之間，若虛若實。』故性命之理必以象數為徵。未形則無可言，一形則上道下器，分而合者也。」顧炎武、日知錄、形而下者謂之器條：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。非器則道無所寓。」王夫之、繫辭上傳第十二章：「天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道則無其器，

人類能言之，雖然，苟有其器矣，豈患無道哉？……人或昧於其道者，其器不成；不成，非無器也。無其器則無其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。」（周易外傳卷五）

㈢人欲即天理　陳確（乾初）、瞽言、無欲作聖辨：「天理正從人欲中見，人欲恰好處即天理也。」王夫之、讀四書大全說卷四：「聖人有欲，其欲即天之理。天無欲，其理即人之欲。學者有理有欲，理盡則合人之欲，欲推即合天之理。於此可見人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，無人欲之或異。」

㈣言氣質之善　陳確：「性之善不可見，分見於氣、情、才。情、才與氣，皆性之良能也。天命有善而無惡，故人性亦有善而無惡。人性有善而無惡，故氣、情、才皆有善而無惡。」（黃梨洲、陳乾初先生墓誌銘引，南雷文定後集卷三）李二曲、靖江語要：「言性而舍氣質，則所謂性者何附？所謂性善者何從而見？如眼之視，此氣也；而視必明，乃性之善。耳之聽，此氣也；而聽必聰，乃性之善。……以至於百凡應感，皆氣也。應感而咸盡其道，非性之本善而能之乎？若無此氣，性雖善，亦何從見其善也？」（二曲集卷四）顏元、駁氣質性惡：「若謂氣惡，則理亦惡；若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理，烏得謂理純一善而氣質偏有惡哉！」

㈤重視實用　呂坤、呻吟語、聖賢：「聖賢有功於天地，只是人事二字，其盡人事也，不言天命。」黃宗羲、明夷待訪錄、財計三：「今夫通都之市肆，十室而九，有為佛而貨者，有為巫而貨者，有為倡優而貨者，有為奇技淫巧而貨者，皆不切於民用，一概痛絕之，亦庶乎救弊之一端也。此聖王崇本抑末之道。世儒不察，以工商為末，妄議抑之；夫工固聖王之所欲來，商又使其願出於途者，蓋皆本也。」陳確、葬書、地脈論：「天施地生，聖人與能，故為財成輔相，以與民利，而非以厲民也，豈形家之謂哉！」顧炎

武、答友人論學書：「竊以爲聖人之道，……其用之身在出處、辭受、取與，其施之天下，在政令、敎化、刑法，其所著之書，皆以爲撥亂反正，移風易俗，以馴致乎治平之用，而無益者不談。」(亭林文集卷六補遺)王夫之、思問錄、內篇：「佛、老之初，皆立體而廢用，用既廢則體亦無實。故其既也，體不立而一因乎用，莊生所謂『寓諸用』，釋氏所謂『行起解滅』是也。君子不廢用以立體，則致曲有誠。誠立而用自行。逮其用也，左右逢原而皆其眞體。」朱舜水、勿齋記：「夫視聽言動者，耳目口體之常事，禮與非禮者，中智之衡量，而『勿』者下學之持守，豈夫子不能說玄說妙言高言遠哉？抑顏回之才，不能爲玄爲妙騖高騖遠哉？夫以振古聰明睿智之顏淵而遇生民未有之孔子，其所以授受者，止於日用之能事，下學之工夫；其少有不及顏淵者，從可知矣。故知道之至極者，在此而不在彼也。」(舜水文集卷十八)李二曲、體用全學：「自衍義以至奏議等書，皆適用之書也。噫！道不虛談，學貴實效，學而不足以開物成務，康濟時艱，眞擁衾之婦女耳，亦可羞已。」(二曲集卷七)顏元、總論諸儒講學：「僕氣魄小，志氣卑，自揣在中人以下，不足與於斯道。惟願主盟儒壇者，遠溯孔孟之功如彼，近察諸儒之效如此，而垂意於『習』之一字，使爲學爲敎，用力於講讀者一二，加功於習行者八九，則生民幸甚，吾道幸甚！僕受諸生成覆載之恩，非敢入室操戈也。但以人之歲月精神有限，誦說中度一日，便習行中錯一日；紙墨上多一分，便身世上少一分。」(存學編卷一)李恕谷、論語傳注問、爲政二：「問：張氏(敬夫)『非爲欲使民敬忠以勸而爲之』，以爲無計功謀利之心，何如？曰：後學迂弱無能，皆以此語誤之。董仲舒曰：『正其道不謀其利，修其理不急其功』，語具春秋繁露，本自可通。班史誤易『急』爲『計』，宋儒遂酷遵此一語爲學術，以爲事求可，功求成，則取必於智謀

之末，而非天理之正。請問：……功不求成，將任其不成乎？」

(六)**體恤民困**　黃宗羲、明夷待訪錄、田制一：「至於後世，不能深原其本末，以爲什一而稅，古之法也；……然則什而稅一，名爲古法，其不合於古法甚矣。而兵興之世，不能守其什一者；其賦之於民，不任田而任用，以一時之用制天下之賦，後王因之；後王既衰，又以其時之用制天下之賦，而後王又因之。嗚呼！吾見天下之賦日增，而後之爲民者日困於前。」顧炎武、與友人論學書：「今之君子則不然，聚賓客門人之學者數十百人，……而一皆與之言心言性，舍多學而識，以求一貫之方，置四海之困窮不言，而終日講危微精一之說。」(亭林文集卷三)李二曲、四書反身錄、論語下：「問：爲政莫先於足食，其足之之道奈何？曰：先儒謂制其田里，薄其賦斂，使民有常產，則倉廩實而食足矣。此在先王畫井分疆之時，可以因丁授田，後世則田非井授，地各有主，富者田連阡陌，貧者苦無立錐，雖欲制田，無田可制，無產赤丁，亦何從而得有常產乎？」唐甄、潛書上篇、大命：「王公之家，一宴之味費上農一歲之穫，猶食之不甘；吳西之民，非凶歲爲麲粥，雜以荍(蕎麥)稈之灰，無食者見之，以爲是天下之美味也。人之生也，無不同也，今若此，不平甚矣。」顏元、四書正誤、論語下：「聖賢但一坐便商榷兵農禮樂，但一行便商榷富民敎民。所謂行走坐臥，不忘蒼生也。」

(七)**攻擊君主專制**　呂坤、呻吟語、治道：「天之生民，非爲君也；天之立君，以爲民也；奈何以我病百姓！夫爲君之道無他，因天地自然之利而爲民開導撙節之，因人生固有之性而爲民倡率裁制之，足其同欲，去其同惡，凡以安定之使無失所，而後天立君之意終矣，豈其使一人肆於民上而剝天下以自奉哉！」黃宗羲、明夷待訪錄、原君：「後之爲人君者不然，以爲天下利害之權

皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可；使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私爲天下之大公。始而慚焉，久而安焉，視天下爲莫大之產業，傳之子孫，受享無窮。……然則爲天下之大害者，君而已矣。」唐甄、潛書、室語：「自秦以來，凡爲帝王者皆賊也。……殺一人而取其匹布斗粟，猶謂之賊；殺天下之人而盡有布粟之富，而反不謂之賊乎！三代以後，有天下之善者莫如漢，然高帝屠城陽，屠穎陽，光武帝屠城三百。使我而事高帝，當其屠城陽之時，必痛哭而去之矣；使我而事光武帝，當其屠一城之始，必痛哭而去之矣，吾不忍爲之臣也。」

參看：「氣」、「道與器」、「天理人欲」、「經世之學」、「恤民」、「反君主專制」各條。

參考文獻：錢穆、「晚明諸儒之學風與學術」文，香港人生雜誌，二二二——二二三期。

入官

入官就是出仕，這是傳統知識份子一個主要的出路。對入官的看法，在先秦時代與秦漢以後有顯著的不同。在先秦時代是比較重視理想，入官是爲了實現自己理想和抱負，所以合則留，不合則去。他們最高的理想，是在治國平天下。秦漢新統一的秩序實現以後，政治環境與先秦大不相同，專制帝王已成了事實上的「聖王」，知識份子所能爲者，只是培養自己，等待擧用。從禮記和大戴禮記裏的一些記載，頗能反映出秦、漢之際的思想家們，對入官所抱的態度和想法。

㈠入官的態度　禮記、儒行篇：「儒有一畝之宮，環堵之室，蓽門圭窬，蓬戶甕牖，易衣而出，並日而食。上答之不敢以疑，上不答不敢以諂，其仕有如此者。」

㈡入官的條件　大戴禮記、子張問入官篇：「有善勿專，教不能勿搢，已過勿發，失言勿踦，

不善辭勿遂，行專勿留。君子入官，自行此六路者，則身安譽至，而政從矣。」

秦、漢以降知識份子的出仕，比較傾向於自保，像先秦爲「外王」理想而奮鬪的精神，已很少見。文中子、事君篇說：「古之從仕者養人，今之從仕者養己。」從這話也能看出秦、漢前和秦、漢後從仕者的基本差異。「養人」富客觀理想，「養己」不免流於個人的自保。在這種風氣下，等而下之的，入官純是爲了爭取利祿，甚至敗壞名節。所以到後來，一些自愛自重的讀書人，把出仕這件事也就看的很淡，朱熹的話，或許可以代表他們的心聲。他說：「人當有以自樂，則用舍行藏之間，隨所遇而安之。聖人於用舍甚輕，沒些子緊要。」（續近思錄、卷七）

參看：「內聖外王」、「君道」、「臣道」各條。

卜筮

卜筮是原始宗教活動的一種形式，在古文化中，與明堂的祭祀、封禪、天文、醫術、相術，都有相當的關係。周禮有太卜、龜人、卜師、占人、占夢等官，可以想見卜者在古代社會的重要地位。直到春秋、戰國的時代，以星象占卜聞名的，魯有梓愼，鄭有裨竈，晉有卜偃，宋有子韋，楚有甘公，魏有石申，當時人把他們看成先知。卜筮是經由周易，而影響到中國的哲學，其中有的思想家保持了卜筮「斷吉凶、決疑惑」的原始意義；有的思想家則誇大了它在社會文化中的功能；也有些思想家是根本不信這一套的。

㈠斷吉凶　周易、繫辭傳上：「定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善乎蓍龜。」莊子、庚桑楚篇：「能無卜筮而知吉凶乎。」管子、內業篇：「摶氣如神，萬物備存。能摶乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？」

㈡決疑惑　莊子、外物篇：「心疑、卜之。」禮記、曲禮上：「卜筮者，……所以使民決嫌

疑，定猶與也。」白虎通義、蓍龜篇：「天子下至士，皆有蓍龜者，重事決疑，亦不自專。」顧炎武、日知錄、卜筮條：「夫庶人至賤也，而猶在蓍龜之前，故盡人之明，而不能決，然後謀之鬼焉。故古人之於人事也，信而有功，於鬼也嚴而不瀆。」

㈢**卜筮的功能**　禮記、曲禮上：「龜爲卜，筴爲筮。卜筮者，先聖王之所以使民信時日、敬鬼神、畏法令也。」又表記篇：「三代明王，皆事天地鬼神，無非卜筮之用。無卜筮則禮樂不興。居則觀其象而玩其辭，動則觀先變而玩其占。」又少儀篇：「問卜筮，曰：義與志與，義則可問，志則否。子孝臣忠，義也；違害就利，志也。卜筮者，先王所以教人去利懷仁義也。」

㈣**卜與筮不同**　蘇洵、易論：「卜筮者，天下之至神也。而卜者聽乎天，而人不預焉者也；筮者決之天，而營之人者也。龜、漫而無理者也，灼荆而鑽之，方、功、義、弓，惟其所爲，而人何預焉？聖人曰：是純乎天技耳。技何所施吾教？於是取筮。」（嘉祐集）

㈤**卜筮不足信**　禮記、王制篇：「假於鬼神、時日、卜筮以疑衆，殺。」韓非子、飾邪篇：「龜、筴、鬼神，不足以擧勝，左右背鄉，不足以專戰。然而恃之，愚莫大焉」。又：「越王勾踐恃大朋之龜，與吳戰而不勝，身臣入宦於吳；反國，棄龜、明法、親民以報吳，則夫差爲擒。」王充、論衡、卜筮篇：「俗信卜筮，謂卜者問天，筮者問地，蓍神龜靈，兆數報應，故捨人議而就卜筮，違可否而信吉凶，其意謂天地審告報，蓍龜眞神靈也。如實論之，卜筮不問天地，蓍龜未必神靈。有神靈，問天地，俗儒所言也。」李覯、潛書：「善卜筮者，能告人以禍福，不能使禍福必至於人。喜福而怠修，則轉而之禍，怛禍而思戒，則易而爲福。若是，則龜筴皆妄言。故歌大寧（政通案：「大寧」指太平）者，無驗於昏主，恤危亡者，常失於明后，善言天下者，言其

有以治亂，不言其必治亂。」（直講李先生文集卷二十）

參看：「易」、「鬼神」條。

參考文獻：

①李鏡池、左傳國語中易筮之研究，古史辨第三册上編。

②容肇祖、占卜的源流，中央研究院、歷史語言研究所集刊，第一本，第一分。

三畫

士

中國傳統的「士」，或稱「士大夫」，相當於今日泛稱的「知識份子」。士這一角色出現於中國歷史，蓋始於西周。西周到春秋前期的士，與春秋後期的士，性質上有很大的轉變。在春秋前期，士屬於貴族，他的身份是世襲的，並需受戰鬪訓練，有專司的職業。春秋後期，自私人講學風氣開始以後，凡是受有良好敎育的平民，也一律被稱爲士，這種士是以道德學問爲標準的。士的身份的轉變，是當時社會流動的結果。也由於士的階級的興起，而加强了社會流動的動力。這一新興階級，對秦、漢以後兩千多年的社會文化，產生了決定性的影響。現代社會學家，有稱中國傳統社會爲「士紳社會」的，就是因爲士在傳統社會扮演了中堅的角色。

㈠綜論古代的士　蘇東坡、志林、論養士：「春秋之末，至於戰國，諸侯卿相，皆爭養士，自謀夫說客談天雕龍堅白同異之流，下至擊劍扛鼎鷄鳴狗盜之徒，莫不賓禮，靡衣玉食以館於上者，何可勝數。越王勾踐有君子六千人，魏無忌、齊田文、趙勝、黃歇、呂不韋，皆有客三千人；而田文招致任俠姦人六萬家於薛，齊稷下談者亦千人；魏文侯、燕昭王、太子丹，皆致客無數。下至秦、漢之間，張耳、陳餘號多士，賓客廝養，皆天下豪傑，而田橫亦有士五百人；其略見於傳記者如此，度其餘，當倍官吏而半農夫，此皆姦民蠹國者，民何以支，而國何以堪乎？」顧炎武、日知錄、士何事條：「士農工商，謂之四民，其說始於管子。三代之時，民之秀者，乃收

鄉序，升之司徒，而謂之士。……春秋以後，游士日多，齊語言桓公爲游士八十人，奉以車馬衣裘，多其資幣，使周游四方，以號召天下之賢士。而戰國之君，遂以士爲輕重，文者爲儒，武者爲俠。嗚呼！游士興而先王之法壞矣。」

㈠**成爲士的條件**　論語、里仁篇：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」泰伯篇：「曾子曰：士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以爲己任。」子路篇：「子貢問曰：何如斯可謂士矣？子曰：行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。曰：敢問其次？曰：宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。曰：敢問其次？曰：言必信，行必果，硜硜然，小人哉，抑可以爲次矣。」又：「子曰：切切偲偲，怡怡如也，可謂士矣。」憲問篇：「子曰：士而懷居，不足以爲士矣。」子張篇：「子張曰：士，見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」孟子、梁惠王上：「孟子曰：無恒產而有恒心者，惟士爲能。」盡心上：「孟子曰：……故士，窮不失義，達不離道。」又：「王子墊問曰：士何事？孟子曰：尚志。曰：何謂尚志？曰：仁義而已矣。」老子、十五章：「古之善爲士者，微妙玄通，深不可識。」大戴禮記、哀公問五義篇：「所謂士者，雖不能盡道術，必有所由焉；雖不能盡善盡美，必有所處焉。……富貴不足以益，貧賤不足以損，若此則可謂士矣。」呂氏春秋、正名篇：「尹文曰：今有人於此，事親則孝，事君則忠，交友則信，居鄉則悌。有此四行者，可謂士乎？齊王曰：此眞吾所謂士已。」錢大昕、十駕齋養新錄、義利條：「王伯厚云：尚志謂之士，行己有恥謂之士，否則何以異乎工商。」

㈢**士的培育**　禮記、王制篇：「升於司徒者，不征於鄉；升於學者，不征於司徒，曰造士。樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士。」

㈣**士對國家的功用**　墨子、親士篇：「入國

而不存其士，則亡國矣。見賢而不急，則緩其君矣。非賢無急，非士無與慮國。緩賢忘士，而能以其國存者，未曾有也。」呂氏春秋、達鬱篇：「萬乘之主，人之阿之，亦甚矣，而無所鏡，其殘亡無日矣。孰當可而鏡，其唯士乎。」又士節篇：「士之爲人，當不避其難，臨患忘利，遺生行義，視死如歸，有如此者。……大者定天下，其次定一國，必由如此人者也。」劉向、說苑、尊賢篇：「士存則國存，士亡則國亡。」亢倉子、政道篇：「凡爲天下之務，莫大求士；士之待來，莫善通政。」(陳仁錫、諸子奇賞)呂坤、呻吟語、治道篇：「養士用人，國家存亡第一緊要事，而今只當故事。」梅曾亮、士說：「士之於國，猶木之於室也。一國之士，其材者百無一二焉；一山之木，其材者亦百無一二焉。……今以士之有類於商賈負販也，而謂用商賈負販者之無異於用士，此士之所以終不出歟！」(柏峴山房文集)

㈤士的社會地位　左傳、昭公十年：「人有十等，……王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皁，皁臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。」墨子、尚賢上：「故士者所以爲輔相承嗣(即丞司，下級官吏)也。」梅曾亮、臣事論：「今夫四民之中，士之貴於農工商賈也，皎然明矣。」(柏峴山房文集)吳鋌、因時論五：「吾觀世之爲士者，褒而冠，正而履，言堯言，貌舜貌，曉然自異於衆曰吾士也，人亦曰彼士也。士之名甚尊，天下群然爭之。」(清、國朝文錄)郭嵩燾、論士：「唐世尙文，人爭以文自異而士重。宋儒講明性理之學，託名愈高，而士愈重。於是士之數，視農工商三者，常相倍焉，人亦相與異視之，爲之名曰重士。」(養知書屋文集)

㈥士的流弊　吳鋌、因時論五：「今之爲士者不然，爭乎其名，棄乎其實，率粉飾多誦先古之言，不察治亂之原，不反身心之原，言無定指，行無常軌。……世人不知，以爲士多則風俗盛，

不知此乃游民也。士非游民，今則爲游民矣。」（淸、國朝文錄）郭嵩燾、論士：「士愈多，人才愈乏，風俗愈偸。故夫士者，國之蠹也！然且不能自養，而資人以養，於國家奚賴焉？然自士之名立，遂有褒冠博帶，從容雅步，終其身爲士者。訖於戰國，遂以養士之名傾天下。後世之云重士者，皆用其名以傾天下者也，而士之實，乃終隱矣。」（養知書屋文集）

參看：「君子」、「聖人」條。

參考文獻：

①李宗侗、「士的演變」文，香港人生雜誌，二四一期。

②林同濟、「士的蛻變」文，見「文化形態學」，六十三年，地平線出版社臺一版。

才

才與材通（見「集韻」），指人的材質，屬於人的天賦能力。才成爲哲學用語，始於孟子，一開始就與人性的善惡問題有關。孟子、告子上：「孟子曰：乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心、仁也；羞惡之心、義也；恭敬之心、禮也；是非之心、智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」又：「孟子曰：富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」在這裏，孟子一連用了三個「才」字。就第一個才字看，孟子認爲，人的不良行爲，不當歸咎於才。第二個才字，孟子認爲人所以不能擴充四端，或擴充的程度有差別，是由於人未能充分發揮他的天賦才能。就才有助於實現善性而言，則才也有善的涵義，同於孟子所說的「良能」。朱熹註「性旣善，則才亦善」，就是根據這個意思說的。第三個才

字，說明它是天賦的。同時孟子也說明人的不良行爲（多賴、多暴），是由於「陷溺其心」，與才無關，爲「非才之罪」做了進一步的解說。

清儒顏習齋與宋儒之間對才的善惡問題發生爭論，爭論之起，由於宋儒的氣質之性。宋儒的氣質之說，在儒家的人性論中是一個新的發展，他們把人性分裂爲二，以天地或義理之性與氣質之性爲對反，前者爲善，後者爲惡，才屬於氣質，因此才也有惡的涵義。如程頤語錄：「問：人性本明，因何有蔽？曰：此須索理會也。孟子言人性善是也。雖荀、揚亦不知性。孟子所以獨出諸儒者，以能明性也。性無不善，而有不善者才也。……才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。」（遺書卷十八）若就孟子說，「才」確實沒有惡的涵義。但一個哲學概念，在歷史的發展中，常有新的解說，以才爲惡，乃宋儒新說。伊川雖賦予才以惡的意義，但對孟子「非才之罪」之說，並不否認。他說：「『乃若其情，則可以爲善』，『若夫爲不善，非才之罪』，此言人陷溺其心者，非關才事。才猶言材料，曲可以爲輪，直可以爲梁棟，若是毀壞了，豈關才事……或曰：人材有美惡，豈可言非才之罪？曰：才有善惡者，是舉天下之言也。若說一人之才，如因富歲而賴，因凶歲而暴，豈才質之本質邪？」（同前）伊川話中，有一點值得注意的是，伊川雖承認才不是導致「陷溺其心」的因，可是他把才解釋爲「材料」，視爲中性的，這就喪失了孟子原有的「能」的涵義，這就難怪顏習齋要批評他「蹈告子之故智」了。

習齋不滿宋儒言才爲惡，認爲性、情、才皆善，他說：「若無程、張氣質之論，當必求性、情、才及引蔽、習染七字之分界，而性、情、才之皆善，與後日惡之所從來判然矣。惟先儒既開此論，遂以惡歸之氣質而求變化之，豈不思氣質即二氣四德所結聚者，烏得謂之惡？」（存性編卷一、明明德）又說：「凡孟子言才、情之善，

即所以言氣質之善也。歸惡於才、情、氣質，是孟子所深惡、是孟子所亟辯也。宋儒所自恃以爲備於孟子，密於孟子，發前聖所未發者，不知其蹈告子、二或人之故智。」（存性編卷一、性理評）如以孟子爲準，習齋之言並不錯。但他不了解歷史上的哲學概念，不一定要一直保持原義，他也不了解宋儒提出氣質之說在實踐工夫中的意義。就實而言、才或氣質之性，針對着工夫，它能助亦能違，能助就有善的涵義，能違就有惡的涵義，了解這一點，習齋的爭論，即可解消。「才」具有這双重涵義，朱熹本來就說的很明白，可惜習齋未能細察。朱子語類卷五、性理二：「問：情與才何別？曰：情只是所發之路陌，才是會恁地去做底。且如惻隱有懇切者，有不懇切者，是則才之有不同。又問：如此則才與心之用相類？曰：才是心之力，是有氣力去做底；心是管攝主宰者。……伊川謂性稟於天，才稟於氣是也。只有性是一定，情與心與才便合着氣了。」又：「問：性之所以無不善，以其出於天也；才之所以有善不善，以其出於氣也。要之，性出於天，氣亦出於天，何故便至於此？曰：性是形而上者，氣是形而下者，形而上者全是天理，形而下者只是那查滓，至於形又是查滓至濁者也。」

顧炎武對這個問題，不作可否之爭，他既承認宋儒才有不善之義，也了解才之良能義。如日知錄、才條：「人固有爲不善之才，而非其性也。性者天命之，才者亦天降之。……中庸言能盡其性，孟子言不能盡其才，能盡其才，則能盡其性矣，在乎擴而充之。」

參看：「心」、「情」、「良能」、「氣質之性」各條。

亡天下

「亡天下」之說，乃顧炎武的名言。顧氏親歷明亡之禍，並領導反清，故有感而發此論，其中含有民族主義思想。日知錄、正始條：「有亡

國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰易姓改號謂之亡國；仁義充塞而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。……是故知保天下，然後知保其國。保國者，其君其臣肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤，與有責焉耳矣。」改朝換代，是一個民族內部權位之爭，一般老百姓管不了。可是被異族統治，這是整個民族的厄運，每一個老百姓就都有責任。所謂天下興亡，匹夫有責。亭林身處滿清統治之下，不能正面攻擊滿清，遂藉痛擊正始清談之士，以宣揚民族意識。

參看：「民族思想」條。

小人

在先秦古籍中，小人多與君子對言。經書裏的小人，本指與在位君子相對的小民，如尚書、無逸：「小人怨汝詈汝」。論語裏的小人，仍有一部分屬於古義，如里仁篇：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」顏淵篇：「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」但大部分是屬道德評價的對象，如為政篇：「君子周而不比，小人比而不周。」里仁篇：「君子喻於義，小人喻於利。」述而篇：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」子路篇：「君子泰而不驕，小人驕而不泰。」衛靈公篇：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」由於孔子的影響，嗣後小人所指，絕大部分是屬於壞的意思，如易繫辭下「小人不恥不仁，不畏不義。」大學：「小人閒居為不善。」管子、立政篇：「寧過於君子，毋失於小人。」韓詩外傳六：「無仁義禮智順善之心，謂之小人。」

參看：「君子」條。

小康

小康之說，出於禮記、禮運篇，是對禹、湯、文、武、成王、周公這段歷史所做的解釋，屬於歷史哲學範圍。所謂小康之世，乃次於大同世之謂。禮運說：「今大道既隱，天下為家，各親

其親，各子其子，貨力爲己，大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己。故謀用是作，而兵由此起，禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也，以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在執者去，衆以爲殃，是謂小康。」

蔣伯潛、諸子通考下編：「禮運篇所記，則爲儒家之最高的政治理想。自『大道之行也』至『是謂大同』一段，述大同；自『大道既隱』至『是謂小康』，述小康。〔小康〕指三代之英，則大同之治，當然更超於三代矣。篇首以子游與孔子問答發端，說者固謂是子游記孔子之言。公羊家有三世之說，即『據亂世』、『升平世』、『太平世』也。小康指升平世之治、大同指太平世之治。……然宋陳澔曰：『篇首大同、小康，非夫子之言。』黃震曰：『篇首意匠，微似老子。』清王恕亦曰：『以五帝之世爲大同，禹、湯、文、武、周公之世爲小康，有老氏之意。』陸奎勳亦曰：『緣漢初崇尚黃老，故戴氏撮其大旨，附會爲聖言也。』姚際恒乃直斷爲『老莊之徒所撰。』近人吳虞，有『儒家大同之義本於老子說』一文（「新青年」三卷五期），不過据摭前人之說而張之耳，非創見也。今按前人對大同說所以懷疑者，正因首段述大同之後，即接以述小康一段，小康指三代之英，則大同似指三代以前之上古，頗似老子、莊子中所憧憬之『上古至德之世』，故以爲似老氏之言，甚而斥爲老、莊之徒所撰耳。但細按原文，大同一段，並未明言指五帝之世，指上古之世也。如果以大同指上古之五帝，以小康指三代之英之禹、湯、文、武、周公，則首段顯有今不如古之意矣，但下文說禮之起原一段，又謂古時未有宮室、衣服、飲食，有聖人起，然後文物備而禮樂興，則是言今勝於古也，同在一篇之中，何以前後自相矛盾至此耶？故知大同

者，但爲一種最高的理想之政治，並非指上古五帝之世，必如此解，乃不至與下文矛盾。」

禮運言小康一段文字，認爲「大道既隱」，然後有「禮」、「義」、「仁」、「讓」，則所謂大道自然不是指禮、義、仁、讓。其次，稱禹、湯、文、武、成王、周公爲「六君子」，與孔、孟對他們的歌頌，意趣顯然有出入。根據這兩點，的確足以啓人疑竇，認爲是老、莊之徒所撰。如果我們對秦、漢之際的思想史多一點了解，也許可以解消此究竟是儒家言抑是道家言的爭論。蓋秦、漢之際所謂的道家，不止是指老、莊，而是如司馬談在論六家要旨中所說「因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要」的道家，假如說大同、小康之說，爲這樣的道家所寫，是極有可能的。至於蔣伯潛的辨解，並不能成立，因爲大同、小康之說，是本諸歷史哲學的觀點而言；而禮的起源，則是本諸文化史的觀點，這是兩種不同觀點的理論，它們之間，並無矛盾可言。

參看：「大同」、「三世」條。

參考文獻：陳拱、「禮運篇大同與小康疏論」文，民主評論，十一卷，二期。

小國寡民

這是老、莊政治和社會方面的理想，它是基於返樸歸眞的人生理想，而虛構出來的一種社會「烏托邦」，反映出亂世中不安的心理，以及對和諧人生的渴望。這種思想在一定程度上代表對現實社會的抗議。這種理想，在老子稱爲「小國寡民」，在莊子，則代表「至德之世」。老子、八十章：「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之，甘其食，美其服，完其居，樂其俗。鄰國相望，鷄犬之聲相聞，民至老死不相往來。」莊子、胠篋篇：「子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥

氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，鷄狗之聲相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治也。」

參看：「無爲」條。

大心

「大心」即擴充其心。在荀子和管子應用這個觀念時，屬於修養的意義，如荀子、不苟篇：「君子大心，則〔敬〕天而道，小心則畏義而節。」管子、內業篇：「大心而敢（注：『心既浩大，又能勇敢』），寬氣而廣，其形安而不移。」使這個觀念在哲學上佔有重要地位的是宋儒張橫渠，他的名著「正蒙」一書中有大心篇，把「大心」做了進一步的發展。橫渠說：「大其心，則能體天下之物；物有未體，則心爲有外。世人之心，止於聞見之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下，無一物非我。孟子謂盡心則知性知天，以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性之知。德性所知，萌於見聞。」這是把「大心」引入道德形上學的理論中，它的特色是不與物對，其義與孟子所說的「盡心」相類。程明道所謂「仁者渾然與物同體」的境界，也是依靠擴充此心而致。

參看：「心」、「心學」、「天人合一」各條。

大同

在古代哲學著作中，用到「大同」一詞的，有莊子、呂氏春秋，其涵義與禮運所說不同。但這個觀念，却因禮運所說而著名於世。明代思想家劉基，也提大同，其意義又與古代各家所說有異。在以往歷史上，藉禮運大同說，發展成專著的是近世康有爲的「大同書」，該書代表康氏「烏托邦」式的政治、社會方面的理想。譚嗣同的「仁學」，顯然曾受其影響。

㈠**道家的人生理想**　莊子、在宥篇：「大人之教，若形之於影，聲之於響，有問而應之，盡其所懷，爲天下配。處乎無響，行乎無方，挈汝適復之撓撓，以遊無端。出入無旁，與日無始，頌論形軀，合乎大同。大同而無己，惡乎得有有。覩有者，昔之君子；覩無者，天地之友。」

㈡**人身與萬物相類**　呂氏春秋、有始篇：「天地萬物，一人之身也，此之謂大同。」

㈢**消除種族界限**　劉基（伯溫）、郁離子、神化篇：「海島之夷人好腥，得蝦蟹螺蛤皆生食之。以食客，不食則咻焉。裸壤之國不衣，見冠裳則駭，反而走以避。五谿之蠻羞蜜唧而珍桂蠹，貢以爲方物，不受則疑以逖。」又：「故中國以夷狄爲寇，而夷狄亦以中國之師爲寇。必有能辨之者，是以天下貴大同也。」

㈣**政治、社會的理想**　禮記、禮運篇：「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有

所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨、惡其棄於地也，不必藏於己；力、惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」康有爲、大同書：「大同成就之太平世：(1)無國而爲世界；(2)全地皆爲公政府，有行政官行政，有議員議政，而無有國界；(3)世界各地盡爲公國；(4)全地海陸皆歸公地；(5)各國皆歸併公政府，裁去『國』字；(6)無舊國人民，皆爲世界公民，以公議爲權；(7)公政府只有議員，無行政官（政通案：此與(2)所說不一致），無議長，無統領，更無帝王，大事從多數決之；(8)無各國，各地只有統領，而統於公政府；(9)罷國，悉由民公舉自治，而全統於公政府；(10)無國，人民合爲一公政府而公任其事；(11)公政府可在任何地設都會，駐官司，造船立庫；(12)無國，而各地小政府與公政府各有權限，隨時議定；(13)無國，公政府統治各界度；(14)全世界皆同用公法律；(15)無國，

但有憲法；⒃無國，無條約可稱；無國，無同盟可言；⒄雖爲公政府，而各界各度自治，不待限禁；⒅無各國，不分土，不分民，但合爲一以治之；⒆人人皆公政府公民，無攻駁者；⒇凡人皆公政府，有謀據地作亂，稱帝王君長之尊號及欲復世爵者，皆爲叛逆最大罪；㉑無各國，法律同出於公政府，公政府復散權於各界各度。」譚嗣同、仁學：「地球之治也，以有天下而無國也。莊曰：『聞在宥天下，不聞治天下。』治者，有國之義也。在宥者，無國之義也。曰在宥，蓋自由之轉音，旨哉言乎！人人能自由，是必爲無國之民。無國則界域化，戰爭息，猜忌絕，權謀棄，彼我亡，平等出，且雖有天下，若無天下矣。君臣廢，則貴賤平；公理明，則貧富均。千里萬里，一家一人。視其家，逆旅也；視其人，同胞也。父無所用其慈，子無所用其孝，兄弟忘其友恭，夫婦忘其唱隨，若西書中百年一覺者，殆彷彿禮運大同之象焉。」

參看：「小康」、「天下一家」、「天下爲公」各條。

大理

「大理」多與「一曲」、「小察」對言，莊子、天下篇：「雖然，不該不偏，一曲之士也」。可知所謂大理，就是指既該（賅）且徧之理，它與片面或偏狹之理相對。這種理也是虛通萬物的宇宙之理。

㈠虛通萬物之理　莊子、秋水篇：「北海若曰：井鼃不可以語於海者，拘於虛也；夏虫不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣。」

㈡賅徧之理　荀子、解蔽篇：「凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。」呂氏春秋、別類篇：「高陽應將爲室，家匠對曰：未可也，木尚生，加塗其上，必將撓。以生木爲室，今雖善，後必

敗。高陽應曰：緣子之言，則室不敗也。木枯則益勁，塗乾則益輕，以益勁任益輕，則不敗。匠臣無辭以對。受令而爲之。室之始成也善，其後果敗。高陽應好小察，而不通乎大理也。」

㈢**陰陽**　管子、四時篇：「陰陽者，天地之大理也。」

參看：「理」條。

大丈夫

大丈夫，不論是儒家或道家，都是指一種傑出的人格。在道家稱之爲大智者，或指出世的超人；在儒家則與聖人相類。

㈠**大智者**　老子、三十八章：「夫禮者，忠信之薄而亂之首。前識者，道之華而愚之始。是以，大丈夫處其厚，不居其薄，處其實，不居其華。故去彼取此。」韓非、解老篇：「所謂大丈夫者，謂其智之大也。」

㈡**出世超人**　淮南子、原道訓：「大丈夫恬然無思，澹然無慮；以天爲蓋，以地爲輿，四時爲馬，陰陽爲御，乘雲陵霄，與造化者俱。」

㈢**聖人**　孟子、滕文公下：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」文子、精誠篇：「夫所謂大丈夫者，內强而外明：內强如天地，外明如日月；天地無不載覆，日月無不照明。」呂坤、呻吟語、聖賢：「平生不作圓軟態，此是丈夫；能軟而不失剛方之氣，此是大丈夫，聖、賢之所以分也。」

參看：「君子」、「聖人」、「豪傑」條

大一統

大一統，原屬春秋公羊家言，公羊傳說：「何言乎王正月？大一統也。」何休注：「統者始也，總繫之辭。夫王者始受改制，布政施敎於天下，自公侯至於庶人，自山川至於草木昆虫，莫

不一一繫於正月，故云政敎之始。」這是偏向於政敎方面說的。清代陳立的公羊義疏，認爲禮記、坊記所說的「天無二日，土無二王，國無二君，家無二尊，以一治之也」，「即大一統之義」，坊記雖然强調獨尊，仍是政治敎化的範圍。將「大一統」引入思想史，成爲「統一思想」的意義，則始於董仲舒。他這種思想，在當時和後代，都曾有不少反對的意見。

(一)統一思想　董仲舒對策三：「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統，法制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不存六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。」胡適、中國中古思想史長編、第七章：「這個建議的文字和精神（指上引董氏文），都同李斯的焚書議是很相像的。他們的主旨都是要『別黑白而定一尊』，都是要統一學術思想。所不同的，只是李斯自信他的制度遠勝古人，故禁止學者『以古非今』，故要用現時的新制來統一學術思想。而董仲舒却不滿意於漢家制度，故他實行『以古非今』，而要尊崇儒家的學說，來統一現時的學術思想。」

(二)反對的意見　淮南子、氾論訓：「治國有常而利民爲本，政敎有經而令行爲上；苟利於民，不必法古；苟周於事，不必循舊。夫夏商之衰也，不變法而亡；三代之起也，不相襲而王。故聖人法與時變，禮與俗化，衣服器械，各便其用；法度制令，各因其宜；故變古未可非，而循俗未足多也。百川異源，而皆歸於海；百家殊業，而皆務於治。」又要略篇：「若劉氏（淮南王自稱）之書，觀天地之象，通古今之事，權事而立制，度形而施宜。原道〔德〕之心，合三王之風，以儲與扈冶。玄眇之中，精搖靡覽，棄其畛挈，斟其淑靜，以統天下，理萬物，應變化，通殊類，非循一迹之路，守一隅之旨，拘繫牽連於物

而不與世推移，故置之尋常而不塞，布之天下而不窕。」司馬遷、史記自序：「易大傳曰：『天下一致而百慮，同歸而殊塗』。夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。」李覯、富國策第五：「……去十害而取十利，民人樂業，國家富強，萬世之策也。何憚而不為哉？將以存而勿論乎？則董仲舒以為『諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣』。將以為民祈福乎？」

參看：「尊儒學黜百家」條。

大學之道

㈠**大人之學**　大學：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」朱熹注：「大學者，大人之學也。」揚雄、法言、學行篇：「大人之學也為道，小人之學也為利。」王陽明、大學問：「大學者，昔儒以為大人之學矣。敢問：大人之學，何以在於明明德乎？陽明子曰：大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。」

㈡**化民易俗**　禮記、學記篇：「古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校，一年視離經辨志；三年視敬業樂群，五年視博習親師；七年視論學取友；謂之小成。九年知類通達，強立而不反，謂之大成。夫然後足以化民易俗，近者說服，而遠者懷之，此大學之道也。」

㈢**大學教人之法**　王夫之、讀四書大全說卷一：「在云者，言大學教人之目雖有八，其所學之事雖繁重廣大，而約其道則在三者也。大學一篇，乃是指示古之大學教人之法，初終條理一貫之大旨。」

參看：「學」條。

大義滅親

「大義滅親」的「大義」，是指君臣之義；這裏所說的「親」，是指兒子、母兄、兄弟等，不是指父母。左傳、隱公四年：「衛州吁弒桓公而立，……衛人使右宰醜，涖殺州吁于濮，石碏使其宰獳羊肩涖殺石厚（石碏之子）于陳。君子曰：石碏純臣也，惡州吁，而厚與焉。大義滅親，其是之謂乎。」白虎通義卷五、誅伐篇：「誅不避親戚何？所以尊君卑臣，強幹弱枝，明善善惡惡之義也。春秋傳曰：季子煞其母兄何？善爾！誅不避母兄，君臣之義也。尙書曰：肆朕誕以爾東征，誅弟也。」淮南子、氾論訓：「周公誅管、蔡之罪」。高誘注：「管叔，周公兄也，蔡叔，周公之弟也。二叔監殷，而導紂子祿父爲流言，欲以亂周，周公誅之，爲國故也。傳曰：大義滅親也。」

參看：「君臣」、「誅」條。

三才

通常我們都知道，「三才」是指天、地、人。透過哲學史料看，三才的涵義，不僅與宇宙論中的陰陽觀念，和道家的煉丹術發生關係，甚至由此還引申「天紀、地紀、人紀」的治國大道理。

(一)天、地、人　管子、九守篇：「一曰天之，二曰地之，三曰人之。」注：「言三才之道，幽邃深遠，必問於賢者而後行之。」

(二)天道、人道、地道　易、繫辭下：「易之爲書也，廣大悉備：有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也。」說卦傳：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰曰陽；立地之道，曰剛曰柔；立人之道，曰仁曰義。兼三才而兩之，故易六畫而成卦；分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章。」

(三)陰、陽、中和　王符、潛夫論、本訓篇：「是故天本諸陽，地本諸陰，人本中和。三才異

務，相待而成，各循其道，和氣乃臻，機衡乃平。天道曰施，地道曰化，人道曰爲。爲者，蓋所謂感通陰陽而致珍異。」

㈣**形、氣、神**　邵雍、觀物外篇：「神統於心，氣統於腎，形統於首。形氣交而神主乎其中，三才之道也。」易圖明辨引俞琰解邵子此文說：「人之一身，首乾，腹坤，而心居其中，其位猶三才也。氣統於腎，形統於首，一上一下，本不相交，所以使之交者，神也。神運乎中，則上下渾融，與天地同運，此非三才之道歟？夫神守腎，則靜而藏伏，坤之道也；守於首，則動而運行，乾之道也。藏伏則妙合而凝，運行則周流不息。妙合而凝者，藥也；周流不息者，火者。」

㈤**天紀、地紀、人紀**　胡翰、正紀論：「六合之大，萬民之衆有紀焉，而後持之。何紀也？曰天紀也，地紀也，人紀也。天紀不正，不足以爲君；地紀不正，不足以爲國；人紀不正，不足以爲天下。」（皇明文衡）

㈥**又通三常**　管子、君臣上：「天有常象，地有常形，人有常禮。一設而不更，此謂三常。」

參看：「天」、「人」、「天人合一」各條。

三至

大戴禮記、主言篇：「曾子曰：敢問何謂三至？孔子曰：至禮不讓，而天下治；至賞不費，而天下之士說；至樂無聲，而天下之民和。明主篤行三至，故天下之君可得而知也，天下之士可得而臣也，天下之民可得而用也。……明主因天下之爵，以尊天下之士，此之謂至禮不讓，而天下治；因天下之祿，以富天下之士，此之謂至賞不費，而天下之士說；天下之士說，則天下之明譽興，此之謂至樂無聲，而天下之民和。」大戴禮記雖是儒家典籍，因其中雜有不少秦、漢時的作品，所以往往有與道家混合的思想。「三至」乃治道的三個標準，所謂「至禮不讓」、「至賞

不費」、「至樂無聲」，顯涵道家義。其中涵有「因天下之爵，以尊天下之士」，「因天下之祿，以富天下之士」的公天下義」，又有「和民」之說，這兩點都是儒、道兩家治道中共有的涵義。

參看：「大同」、「無爲」條。

三世

此說源於春秋公羊傳，經何休的解釋，遂成爲「據亂、升平、太平」的三世之說，屬於歷史進化的理論。清人康有爲，又把它與小康、大同之義一併加以推演，形成一套歷史哲學，此即其變法維新的理論依據。公羊傳：「所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭。」何休注：「於所傳聞之世，見治起於衰亂之中」；「於所聞之世，見治升平」；「至所見之世，著治太平。」梁啓超、清代學術概論：「有爲所謂改制者，則一種政治革命社會改造的意味也，故喜言『通三統』，三統者，謂夏商周三代不同，當隨時因革也；喜言『張三世』，三世者，謂據亂世、升平世、太平世，愈改而愈進也。有爲政治上『變法維新』之主張，實本於此。」關於康有爲闡發三世之說，則見其所著「禮運注」、「孟子微」、「刊布春秋大義微言考」等。

參看：「歷史進化觀」、「歷史退化觀」、「歷史循環觀」各條。

參考文獻：馮友蘭、「秦漢歷史哲學」文，民國二十四年九月，哲學評論六卷二三期。

三事

左傳文公七年：「正德、利用、厚生，謂之三事。」尚書、大禹謨有「六府、三事」之說，蔡沈集傳即以左傳的「三事」釋之。依左傳所說，此屬於先秦儒家德治思想範圍，與內聖外王之旨亦正相合。儒家發展到宋代，因受佛教影響，在「利用、厚生」方面，就較先秦儒家爲弱，因此，激起清初顧亭林和顏習齋等人的批評。習齋

站在唯用論的觀點抨擊宋儒，古人所說的六府、三事，就是他唯用論的主要內容。習齋上陸桴亭先生書說：「某爲此懼（政通案：即因宋儒講學之無用而懼），著存學一編，申明堯、舜、周、孔三事、六府（金、木、水、火、土、穀），六德（智、仁、聖、義、忠、和），六行（孝、友、睦、婣、任、䘏），六藝（禮、樂、射、御、書、數）之道，大旨明道不在詩書章句，學不在穎悟誦讀，而期如孔門博文約禮，身實學之，身實習之，終身不懈者。」

參看：「開物成務」、「經世之學」條。

三表

三表有兩說，一種是指水、金、木相勝之關係；一種是爲「言必立儀」。前者屬於五行說，後者屬於墨子的學說。在「三表」中，墨子建立了他的「非命」理論。

㈠水金木相勝的關係　越絕書、越絕外傳、枕中：「越王曰：請問三表？范子曰：水之勢勝金，陰氣畜積大盛，水據金而死，故金中有水；如此者，歲大敗，八穀皆貴。金之勢勝木，陽氣畜積大盛，金據木而死，故木中有火；如此者，歲大美，八穀皆賤。金、木、水、火更相勝，此天之三表者也。」

㈡立言的三個標準　(1)本之於古者聖王之事：「然而今天下之士君子，或以命爲有。蓋嘗尙觀於聖王之事，古者桀之所亂，湯受而治之。紂之所亂，武王受而治之。此世未易，民未渝，在於桀、紂則天下亂，在於湯、武則天下治，豈可謂有命哉？……先王之憲，亦嘗有曰『福不可請而禍不可諱，敬無益，暴無傷』者乎？……先王之刑，亦嘗有曰『福不可請而禍不可諱，敬無益，暴無傷』者乎？」（墨子、非命上）(2)原察百姓耳目之實：「我所以知命之有與亡者，以衆人耳目之情知有與亡。有聞之，有見之，謂之有。莫之聞，莫之見，謂之亡。……自古以及今，……

亦嘗有見命之物聞命之聲者乎？則未嘗有也。」（非命中）(3)發以爲刑政觀其中國家百姓人民之利：「執有命者之言曰：『上有所賞，命固且賞，非賢故賞也。上之所罰，命固且罰，非暴故罰也』。……是故治官府則盜竊，守城則崩叛；君有難則不死，出亡則不送。……昔上世之窮民，貪於飲食，惰於從事，是以衣食之財不足，而飢凍餒之憂至。不知曰『我罷不肖，從事不疾』；必曰『吾命固且貧』。昔上世暴王……亡失國家，傾覆社稷，不知曰『我罷不肖，爲政不善』；必曰『吾命固失之』。……今用執有命之言，則上不聽治，下不從事。上不聽治，則政亂；下不從事，則財用不足。……此特凶言之所自生而暴人之道也。」（非命上）

參看：「五行相勝」、「命」、「非命」各條。

參考文獻：胡適、中國哲學史大綱卷上，第六篇，第三章：「三表法」。三十六年四版、上海商務。

三從

在中國的舊禮教中，「三從」被認爲是女子的基本德性，班昭所說的「禮：夫有再娶之義，婦無二適之文。故曰：夫者天也，天固不可違，夫故不可離也」（曹大家女誡），把這種觀念發展到極端。這種觀念，反映出男子中心和禮教社會的特色。在傳統社會，所以能够維持這種觀念，禮教本身固然是一種力量，但產業不發達，顯然也是一個原因。就是在今天，一個女子如果在經濟上不能獨立，依然很難從這種舊禮教中擺脫出來。三從之說，見於大、小戴記：禮記、郊特牲篇：「男帥女，女從男，夫婦之義由此始也。婦人從人者也，幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。」大戴記、本命篇：「婦人伏于人也，是故無專制之義，有三從之道：在家從父，適人從夫，夫死從子，無所敢自遂也。……事無獨爲，行無獨成

之道，……所以正婦德也。」

參看：「七去」、「三不去」、「四德」各條。

三綱

三綱是根據上下、尊卑之序，嚴格加以界定的三種倫理關係。王船山說：「大臣聽於天子，綱也」（讀四書大全卷二七）。順着這個解釋，那末三綱就是臣聽於君、子聽於父、婦聽於夫。這種觀念，對傳統社會和專制政治，都產生了積極穩定的作用。

一般都認爲三綱之說始於漢章帝時代的「白虎通義」：「三綱者，何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。……君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。」其實這觀念在東漢以前就有了，如呂氏春秋、恃君覽：「父雖無道，子敢不事父乎？君雖不惠，臣敢不事君乎？」這裏已提出二綱。韓非子、忠孝篇：「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂。」這不就是三綱之說嗎？不過有人懷疑忠孝篇不是韓非的作品，所以它的時間性難以確定。但我們還可以舉出另外的例子，那就是建議漢武帝尊儒學黜百家的董仲舒，是他正式提出三綱之說。如春秋繁露、基義篇：「天爲君而覆露之，地爲臣爲持載之；陽爲夫而生之，陰爲婦而助之；春爲父而生之，夏爲子而養之；王道之三綱，可求於天也。」董仲舒不但根據他的陰陽哲學，提出了三綱的觀念，且爲三綱建立了形上的根據。

參看：「孝」、「君臣」條。

三不去

三不去，是對「婦有七去」給予三種限制。大戴記、本命篇：「婦有三不去。有所取無所歸，不去；與更三年喪，不去；前貧賤後富貴，不去。」

參看：「三從」、「四德」、「七去」各條。

三達德

三達德是說能通行天下的三種德性。中庸說：「知、仁、勇，三者、天下之達德也。」中庸對三達德的解釋是「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。」此說啓之於論語：「子曰：君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」（子罕篇、憲問篇各一見）

參看：「智」、「仁」、「勇」各條。

三年之喪

(一)三年之喪的對象　(1)國君：論語、憲問篇：「子張曰：書云：『高宗諒陰，三年不言』，何謂也？子曰：何必高宗，古之人皆然。君薨，百官總已，以聽於冢宰，三年。」孟子、萬章上：「舜既爲天子矣，又帥天下諸侯，以爲堯三年喪。」中庸：「期之喪，達乎大夫；三年之喪達乎天子。」大戴禮記、本命篇：「資於事父以事君而敬同，貴貴尊尊，義之大者也，故爲君亦服斬衰三年，以義制者也。」(2)父母：論語、陽貨篇：「……夫三年之喪，天下之通喪也，予（宰我）也有三年之愛於其父母乎？」禮記、喪服小記：「爲父母喪，未練而出則三年，既練而出則已。」問喪篇：「孝子喪親，哭泣無數，服勤三年。」大戴記、本命篇：「恩厚者其服重，故爲父斬衰三年，以恩制者也。」(3)師長：孟子、滕文公上：「昔者孔子沒，三年之外，門人治任將歸，入揖於子貢，相嚮而哭，皆失聲，然後歸。子貢反，築室於場，獨居三年，然後歸。」

(二)行三年喪的理由　(1)關係親暱：左傳哀公二十年：「三年之喪，親暱之極也。」(2)盡孝：論語、陽貨篇：「宰我問三年之喪，期已久矣。……子曰：食夫稻，衣夫錦，於女安乎？曰：安。女安則爲之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安則爲之。宰我出。子曰：予之不仁也，子生三年，然後免於父

母之懷；……予也有三年之愛於其父母乎。」白虎通義、論三年喪義：「三年之喪何二十五月？……父至尊，母至親，故爲加隆以盡孝子之恩。恩愛至深，加之則倍，故再期二十五月也。」(3)恩厚：禮記、喪服四制篇：「其恩厚者其服重，故爲父斬衰三年，以恩制者也。」(4)思慕：禮記、問喪篇：「……故哭泣無時，服勤三年，思慕之心，孝子之志也。」

(二)**三年之喪流於形式表面** 左傳昭公十一年：「有三年之喪，而無一日之慼。」又昭公十五年：「王一歲而有三年之喪二焉，於是以喪賓宴，又求彝器，樂憂甚矣，且非禮也。彝器之來，嘉功之由，非由喪也。三年之喪，雖貴遂服，禮也，王雖弗遂，宴樂以早，亦非禮也。禮，王之大經也，一動而失二禮，無大經矣。」顧炎武、日知錄、三年之喪：「若乃日月雖多，而哀戚之情不至焉，則不如古人遠矣。……古人所勉者，喪之實也，自盡於己者也。後世所加者，喪之文也，表暴於人者也，誠僞之相去何如哉。」又君喪條：「然三年之喪，其能行者鮮矣。」

參看：「孝」條。

參考文獻：胡適、「我對於喪禮的改革」文，胡適文存、第一集，遠東版。

三教合一

三教指儒、釋、道，佛教自東漢傳入中國以後，道教亦適於此時興起，這時候儒教勢力未衰，爲了調和教爭，爲了彼此適應，晉、宋間就有釋、道或儒、釋相融之說(見弘明集)，隋、唐以後，更有三教合一之論。宋、明時代的理學家，大抵都有出入佛、老的經驗，他們的思想也大多混合了三家的成分。被稱爲理學開山宗師的周濂溪，就是一個典型的例子。

(一)**以日月五星喻三教** 隋書、隱逸、李士謙傳：「……客又問三教優劣，士謙曰：佛，日也；道，月也；儒，五星也。」

㈠**三教可一說**　文中子、問易篇：「程元曰：三教何如？子曰：政惡多門久矣。曰：廢之何如？子曰：非爾所及也。眞君（後魏太武帝）建德之事，適足推波助瀾，縱風止燎爾。子讀洪範讜議，曰三教於是乎可一矣。」

㈡**治心、治身、治世**　宋孝宗、原道辨：「以佛治心，以道治身，以儒治世。」

㈣**以良知爲三教樞要**　王龍溪全集卷十七：「良知者，性之靈，以天地萬物爲一體，範圍三教之樞。」

㈤**三教皆期於聞道**　李贄、焚書、三教歸儒說：「儒、道、釋之學一也，以其初皆期於聞也。必聞道然後可以死，故曰：『朝聞道，夕死可矣。』……唯志在聞道，故視富貴若浮雲，棄天下如敝屣然也。然曰浮雲，直輕之耳；曰敝屣，直賤之耳；未以爲害也。」

㈥**體同用不同**　李二曲、盩厔答問：「問三教？曰：夫道一而已矣，教安有三耶？使教有三，則道亦有三矣。然姑就世俗所謂三教者言之，吾儒之教，原以經世爲宗，自宗傳晦，而邪說橫，於是一變而爲功利之習，再變而爲訓詁之習，浸假至今，則又以善筆札工課誦爲儒，當然愈趨愈下，而儒之所以爲儒，名存而實亡矣。老氏之教，原以無爲爲宗，自宗傳晦而怪異興，於是一變而爲長生之說，再變而爲符籙之說，浸假至今，則又以誦經咒建齊醮爲道教，當然愈趨愈下，而道之所以爲道，名存而實亡矣。釋氏之教，原以圓寂爲宗，自宗傳晦而詐僞起，於是一變而爲枯禪之說，再變而爲因果之說，浸假至今，則又以造經像勸布施爲釋教，當然愈趨愈下，而釋之所以爲釋，名存而實亡矣。」又彙語：「岳華山先生問，天命之性，三教同否？先生曰：同而異。在天爲於穆不已之命，人稟之爲純粹至善之性，直覷原本，不落思想，不墮方所，以臻無聲無臭之妙，是則同。持之以戒慎，濟之以窮理，聰明睿智，寬裕溫柔，發强剛毅，文理密察，立大

本綸大經，參贊位育，溥博淵泉，而時出之則異。」

(七)三教之理同出一源　清世祖雍正諭：「朕惟三教之覺民于海內也，理同出一原，道並行而不悖。……三教初無異旨，無非欲人同歸於善。」(清刊宋劉謐三教平心論篇首)

(八)三教工夫相同　李道純、三教——鍊虛歌：「爲仙爲佛與爲儒，三教但傳一個虛；亘古亘今超越者，悉由虛裏作工夫。學仙虛靜爲丹旨，學佛潛虛禪已矣；叩予學聖事如何？虛中無我明天理。」譚處端、三教詩：「三教由來總一家，道禪清靜不相差；仲尼百行通幽理，悟者人人跨紫霞。」

參看：「儒教」、「理學與佛教」條。

三代與漢唐

三代與漢、唐之爭，是中國思想史上著名的爭論之一。發動這場爭辯的是宋代理學家，他們

根據道德理想主義的觀點，歌頌三代，鄙視漢、唐，主張事功的英雄主義者陳亮（同甫），因不滿其說，遂與之展開激烈的爭辯。由他們之間的爭論，反映出他們歷史認知態度的不同，理學家所採取的是價值判斷；陳亮則是歷史判斷。從哲學史的觀點看，三代與漢、唐之爭，實是孟軻王霸之辨的延續。

(一)宋儒論三代漢、唐　(1)順理與把持天下：程顥、語錄：「三代之治，順理者也；兩漢以下，皆把持天下者也。」(二程遺書卷十一) (2)王道與雜王道：李清臣、隋論：「治天下者以王道，不可爲之以吏治。吏治可以苟天下之安，而不可久也。純以王道而治者，三代是也；吏治與王道雜然而用者，漢、唐是也；純用吏治者，隋文是也。」(3)三代行天理，漢、唐行人欲：朱熹、答陳同甫書：「嘗謂天理人欲二字，不必求之於古今王伯之迹，但反之於吾心義利邪正之間。察之愈密，則其見之愈明，持之愈嚴，則其發之愈

勇。孟子所謂浩然之氣者，蓋斂然於規矩準繩不敢走作之中，而其自任以天下之重者，雖賁、育（孟賁、夏育，古勇士）莫能奪也，是豈才能血氣之所爲哉！老兄視漢高帝、唐太宗之所爲而察其心，果出於義耶，出於利耶？出於邪耶、正耶？若高帝則私意分數猶未甚熾，然已不可謂之無。太宗之心，則吾恐其無一念之不出於人欲也，直以其能假仁借義以行其私，而當時與之爭者，才能知術既出其下，又不知有仁義之可借，是以彼善於此而得以成其功耳。若以其能建立國家，傳世久遠，便謂其得天理之正，此正是以成敗論是非，但取其獲禽之多，而不羞其詭遇之不出於正也。千五百年之間正坐如此，所以只是架漏牽補過了時日，其間雖或不無小康，而堯、舜三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。若論道之常存，却又初非人所能預，只是此個自是亘古至今常在不滅之物，雖千五百年被人作壞，終殄滅他不得耳。漢、唐所謂賢君，何嘗有一分氣力扶助得他耶！」（朱文公文集卷三六）

㈠**陳同甫的反駁**　陳亮、甲辰答朱元晦書：

「自孟、荀論義利、王霸，漢、唐諸儒未能深明其說。本朝伊、洛諸公（指程顥、程頤兄弟），辯析天理人欲，而王霸、義利之說於是大明。然謂『三代以道治天下，漢、唐以智力把持天下』，其說固已不能使人心服，而近世諸儒，遂謂三代專以天理行，漢、唐專以人欲行，其間有與天理暗合者，是以亦能久長。信斯言也，千五百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日，萬物何以阜蕃，而道何以常存乎？故亮以爲漢、唐之君，本領非不洪大開廓，故能以其國與天地並立，而人物賴以生息。惟其間不無滲漏。曹孟德本領一有蹺欹，便把捉天地不定，成敗相尋，更無着手處，此却是專以人欲行，而其間或能有成者，有分毫天理行乎其間也。諸儒之論，爲曹孟德以下諸人設可也，以斷漢、唐，豈不寃哉！

高祖、太宗豈能心服於冥冥乎？天地鬼神亦不肯受此架漏。謂之雜霸者，其道固本於王也。諸儒自處者曰義曰王，漢、唐做得成者曰利曰霸，一頭自如此說，一頭自如彼做，說得雖甚好，做得亦不惡，如此却是義利双行，王霸並用。如亮之說，却是直上直下只有一個頭顱做得成耳。向來十論，大抵敷廣此意。只如太宗，亦只是發他英雄之心，誤處本秒忽，而後斷之以大義，豈右其爲霸哉！發出三綱五常之大本，截斷英雄差誤之幾微，而來諭乃謂其非三綱五常之正，是殆以人觀之而不察其言也。王霸策問，蓋亦如此耳。」

㈢**宋儒的影響**　(1)治不法三代皆苟道：梁寅、原治：「昔者君臨天下，而名以時異者。曰：皇、帝、王、霸。皇之世，制作之未有，無爲而民化者也。帝之世，昉有制作，而民猶易於化者。王之世，制作之大備，化天下而曲盡其道者也。霸之世，任情制作，以知術而馭天下者也。君子之論治者，曰：帝世不可及矣，三代之治，後世決可復，不法三代以爲治者，皆苟道也。……或曰：後世亦有用霸而治且久者，漢、唐是也。曰：漢之久，以風俗之近古，而又多賢明之主也。唐之久，以太宗安民功大，而治法之備也。若其治之不及三代，則亦霸之敝爾。」(2)輕視漢、唐：潘平格、求仁錄輯要卷十：「或時爲富貴熱中，或時爲勳名熱中，或時爲詩文博學熱中，或時爲才智伎倆熱中，反欲爲漢、唐以來人物，反以欲得漢、唐以來人物爲豪傑能事，豈不可慚可愧？」

參看：「王與霸」、「義利之辨」、「歷史退化觀」各條。

參考文獻：牟宗三、政道與治道，第十章：「道德判斷與歷史判斷」。五十年，廣文書局。

四畫

天

天在哲學史料中，有非常複雜的涵義。從西周到春秋、戰國，大部分是宗教意義的天——人格神，這種天是富有意志的，是人間禍福的主宰。値得注意的是，宗教意義的天，祂的權威在周幽王的時代(前七八一——七七一)，就受到挑戰，因而造成祂權威的墜落，同時也造成天本身意義的轉化。所以到了春秋末期，諸子興起以後，人格神意義的天，雖然仍保有强大的勢力，但在少數哲學家和詩人的心目中，經由理性之光，已賦予天以新的意義。其中最重要的，是把天道德化，以及視天爲大自然的思想，這種思想上的轉化，對中國哲學的發展，有重大的影響。從天在思想上的演進，一方面可以看出諸子哲學興起的部分背景；另一方面也可以看出古代人本思想在權威神的籠罩下逐漸抬頭的過程。

㈠權威意義的人格神　⑴福佑人間：尚書、洪範：「王訪于箕子，王乃言曰：嗚呼！箕子，惟天陰騭（暗中保佑）下民，相協厥居，我不知其彝倫攸敍。」又大誥：「已！予惟小子不敢替上帝命。天休于寧王、興我小邦周。」「天棐（輔助）忱辭，其考我民，予曷其不于前寧人圖功攸終。」詩經、大雅、下武：「於萬斯年，受天之祜。」左傳、成公八年：「三代之令王，皆數百年保天之祿。」襄公二十八年：「以禮承天之休。」墨子、天志上：「……以祭祀上帝鬼神，而求祈福於天。」襄公十四年：「天之愛民甚矣，

豈其使一人肆於民上，以從淫而棄天地之性，必不然矣。」孟子、離婁上：「順天者存。」(2)災禍人間：尙書、康誥：「爽惟天其罰殛我，我其不怨。」又大誥：「天降割于我家不少延。」「矧今天降戾于周邦。」「天惟喪殷。」詩經、大雅、瞻卬：「天何以刺？何神不富？」「天之降罔，維其優矣。」又召旻：「天降罪罟，蟊賊內訌。」左傳、成公十三年：「天禍晉國。」昭公十一年：「天將假手於楚以斃之。」昭公十八年：「敝邑失政，天降之災。」昭公三十二年：「天降禍於周，俾我兄弟，並有亂心。」國語、越語：「昔者上天降禍於吳，得罪於會稽。」「昔者上天降禍於越，委制於吳，而吳不受。」墨子、尙同上：「天下之百姓皆上同於天子而不上同於天，則災猶未去也。今若天飄風苦雨，溱溱而至者，此天之所以罰百姓之不上同於天者也。」孟子、梁惠王下：「齊人伐燕，勝之。宣王問曰：或謂寡人勿取，或謂寡人取之，以萬乘之國，伐萬乘之國，五旬而擧之，人力不至於此，不取，必有天殃。」管子、四時篇：「使能之謂明，聽信之謂聖。信明聖者，皆受天賞。使不能爲惛，惛而忘也者，皆受天禍。」穀梁傳、莊公元年：「不若於道者，天絕之也。」(3)天授國命：左傳、成公二年：「齊、晉亦唯天所授。」成公十六年：「晉、楚唯天所授，何患焉，文子執戈逐之，曰：國之存亡，天也。」孟子、萬章上：「萬章曰：堯以天下與舜，有諸？孟子曰：否，天子不能以天下與人。然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之。」

(二)**人格神權威的墜落**　詩經、小雅、節南山：「天方薦瘥，喪亂弘多。」「不弔昊天，不宜空我師。」「昊天不傭（均平），降此鞠訩。昊天不惠，降此大戾。」「昊天不平，我王不寧。」雨無正：「浩浩昊天，不駿（大、廣施）其德。降喪飢饉，斬伐四國。昊天疾威，弗慮弗圖。舍彼有罪，既伏其辜。若此無罪，淪胥以鋪（受

害）。」「如何昊天，辟言（規規矩矩的話）不信。」大雅、召旻：「昊天疾威，天篤降喪。瘨我飢饉，民卒流亡，我居圉卒荒！」蕩：「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶？靡不有初，鮮克有終。」雲漢：「昊天上帝，則不我虞。」

㈢造物主　詩經、大雅、蕩：「天生烝民，其命匪諶？」莊子、達生篇：「天地者，萬物之父母也。」董仲舒對策三：「臣聞天者群物之祖也，故徧覆包函而無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之，故聖人法天而立道，亦溥愛而亡私，布德施仁以厚之，設誼立禮以導之。」王安石、洪範傳：「天所以命（創造）萬物者也。」王夫之、正蒙注太和、：「太虛即氣，絪縕之本體。陰陽合於太和，雖其實氣也，而未可名之爲氣；其升降飛揚，莫之爲而爲、萬物之資始者，於此言之則謂之天。」

㈣弘大　尚書、康誥：「弘于天，若德裕乃身，不廢在王命。」老子、七十三章：「天網恢恢，疏而不失。」莊子、逍遙遊篇：「天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。」

㈤德化的天　詩經、文王：「上天之載，無聲無臭。」維天之命：「維天之命，於穆不已，於天不顯，文王之德之純。」墨子、天志上：「然則天亦何欲何惡？天欲義而惡不義。」周易、繫辭下傳：「天地之大德曰生。」孟子、盡心上：「孟子曰：盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」管子、君臣上篇：「是故天下有善，讓德於天。」程顥：「蓋上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之敎，孟子於其中，又發揮出浩然之氣，可謂盡矣。」（近思錄卷一）朱熹：「維天之命，於穆不已，不其忠乎？天地變化，草木蕃盛，不其恕乎？」（續近思

錄卷一）「天只有個春夏秋多，人只有個仁義禮智，此四者便是那四者，心是個運用的，只有此四者之理，更無別物。」（同上）「天之賦於人物者謂之命，人與物受之者謂之性，主於一身者謂之心，有得於天而光明正大者謂之明德。」（同上）呂坤、呻吟語、談道篇：「天自有兩種天；有理道之天，有氣數之天，故賦之於人，有義理之性，有氣質之性。二天皆出於太極。理道之天是先天，未着陰陽五行以前，純善無惡。……」又天地篇：「當然者謂之天。……君尊臣卑，父坐子立，夫唱婦隨，兄友弟恭，此之謂當然。」

(六)天即自然 左傳、昭公三十二年：「天有三辰（日、月、星），地有五行。」國語、越語：「因陰陽之恒，順天地之常，柔而不屈，彊而不剛。」論語、陽貨篇：「子曰：天何言哉！四時生焉，百物生焉，天何言哉！」老子、二十三章：「故飄風不終朝，驟雨不終日，孰爲此者？天地。」莊子、大宗師篇：「死生、命也。其有夜旦之常、天也。」「知天之所爲，知人之所爲者，至矣。知天之所爲者，天而生也。」管子、四時篇：「是故陰陽者，天地之大理也。」荀子、天論篇：「天行有常：不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。」呂氏春秋、大樂篇：「太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。」太平經：「天，太陽也；地，太陰也；人居中央，萬物亦然。天者常下施，其氣下流也；地者常上求，其氣上合也；兩氣交於中央，人者，居其中爲正也。」王充、論衡、說日篇：「實者天不在地中，日亦不隨天隱，天平正與地無異。然而日出上日入下者，隨天轉運，視天若覆盆之狀，故視日上下然，似若出入地中矣。」「夫天之高下，猶人之察太山也，平正四方，中央高下皆同。今望天之四邊若下者，非也，遠也，非徒下若合矣。」「天日行一周，日行

一度二千里。日晝行千里，夜行千里。」呂坤、呻吟語、天地篇：「自然謂之天。……陽亢必旱，久旱必陰，久陰必雨，久雨必晴，此之謂自然。」

(七)**天代表純眞**　莊子、秋水篇：「……故曰：天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得，蹢躅而屈伸，反要而語極。曰：何謂天？何謂人？北海若曰：牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得徇名，謹守而勿失，是謂反其眞。」又：達生篇：「不開人之天，而開天之天，開天者德生，開人者賊生。不厭其天，不忽於人，民幾乎以其眞。」又：天地篇：「忘乎物，忘乎天，其名爲忘己。忘己之人，是之謂入於天。」淮南子、原道訓：「所謂天者，純粹樸素，質直皓白，未始有與雜糅者也。所謂人者，偶𥈭智故，曲巧僞詐，所俛仰於世人而與俗交者也。」

(八)**命運的天**　論語、顏淵篇：「子夏曰：商聞之矣，死生有命，富貴在天。」孟子、梁惠王下：「苟爲善，後世子孫必有王者矣。君子創業垂統，爲可繼也，若夫成功則天也。」又：「吾不遇魯侯，天也。」

參看：「天命」、「天道」、「天論」、「天人合一」各條。

參考文獻：

①H. G. Creel 原作，黃俊傑譯、「天神的源流」文，大陸雜誌語文叢書第三輯，第五册。原載四五卷第四期。

②許倬雲、「先秦諸子對天的看法」文，見「中國上古史論文選輯」，臺聯國風出版社，五十六年三版。原載大陸雜誌十五卷二——三期。

天志

天志就是天的意志。這個觀念在墨子的哲學裏，佔有極重要的地位，後來的哲學家雖偶然也

用到它，但在哲學理論上並不重要。墨子認爲天志是唯一足以取法的標準，一般人所信的父母、有學問的人、和國君，都是不足以取法的（參看法儀篇）。墨學最重要的觀念是兼愛，可是要「兼相愛」，必須「順天意」。墨子並不是要創建一個新的宗教，原意也不是要恢復原始的天神信仰，他不過是利用天神的觀念，和一般人迷信天神的社會心理，以傳播他革新社會的思想。

(一)設天志以爲儀法　墨子、天志下：「故墨子置天志以爲儀法。非獨子墨子，以天之志爲法也，於先王之書，大夏之道之然。帝謂文王，予懷明德，毋大聲以色，毋長夏以革。不識不知，順帝之則，此誥文王之以天志爲法也，而順帝之則也。且今天下之士君子，中實將欲爲仁義，求爲上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利者，當天之志，而不可不察也。」

(二)天志爲是非的標準　墨子、天志上：「子墨子言曰：我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，輪匠執其規矩，以度天下之方圓，曰：中者是也，不中者非也。今天下之士君子之書，不可勝載，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義，則大相遠也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。」

(三)天志即天意　墨子、天志上：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」董仲舒、春秋繁露、楚莊王篇：「今天大顯己物，襲所代而率與同，則不顯不明，非天志，故必徙居處，更稱號，改正朔，易服色者，無他焉，不敢不順天志而明自顯也。」王充、論衡、譴告篇：「周公推心合天志也。」

參看：「天」、「天鬼」、「天人感應」、「兼愛」各條。

天命

天命和天一樣，內涵非常複雜。最初他的

義同於天神，被引入哲學領域以後，哲學家們依據不同的體會，遂產生各種不同的解釋。尤其在儒家，由於孔子有「五十而知天命」之說，使它更受到重視。在哲學理論上，天命觀念最重要的一點，是在它成爲儒家性善說的形上根據。

(一)天命即天神　論語、季氏篇：「孔子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」墨子、非攻下：「昔者三苗大亂，天命殛之，日(有)妖宵出，雨血三朝。」「湯奉桀衆以克有(夏)，屬諸侯於薄，薦章天命，通于四方，而天下諸侯，莫敢不賓服，則此湯之所以誅桀也。」非命中：「仲虺之告曰：我聞有夏，人矯天命，布命于下，帝式是惡，用闕師。此語夏王桀之執有命也。」非命下：「禹之總德有之曰：允不著，惟天民不而(能)葆(保)，既防凶星，天加之咎，不愼厥德，天命焉葆？」周易、彖辭：「天命不佑，行矣哉。」

(二)天命即天意　周易、萃：「利有攸往，順天命也。」尚書、君奭篇：「天命不易，天難諶。」詩、大雅、文王：「天命靡常。」左傳、宣公三年：「周德雖衰，天命未改，鼎之輕重，未可問也。」襄公二十九年：「善之代不善，天命也。」史記、高祖本紀：「吾以布衣持三尺劍取天下，此非天命乎？」

(三)命定　墨子、非儒下：「壽夭、貧富、安危、治亂，固有天命，不可損益。」朱子語類、性理一：「問：前日嘗說鄙夫富貴事，今云富貴貧賤是前定，如何？曰：恁地時節氣亦自別。後世氣運漸乖，如古封建，畢竟是好人在上，到春秋乃生許多逆賊。今儒者多歎息封建不行，然行著亦可慮，且如天子必是天生聖哲爲之。後世如秦始皇，在上乃大無之人，如漢高祖，乃崛起田野，此豈不是氣運顚倒？問：此是天命否？曰：是。」

(四)當行之理　論語、爲政篇：「五十而知天

命。」朱熹集註：「天命即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。」唐君毅、論孔學精神——吾十有五而志於學章引義：「我分提二說：一說是用現代的話來說：天命是宇宙的生命，或可說是宇宙的生機生德，因爲仁的功夫到家，其內心的生意便與天地的生機相通而知天命。另一種說法，天命是人類所當行之道之理，而此道此理，即天之所以爲天之道之理，而賦於人以爲人性者。知天命即知此天人合一之道之理之性而行之。」

(五)**剛健之德**　周易、彖辭：「動而健，剛中而應，大亨以正，天之命也。」中庸：「詩云：『維天之命，於穆不已』。蓋曰：天之所以爲天也。『於乎不顯，文王之德之純』。蓋曰：文王之所以爲文也，純亦不已。」

(六)**善性之源**　中庸：「天命之謂性。」朱子語類、性理一：「命之一字，如天命謂性之命，是言所稟之理也。」又：「祖道曰：不知命無以爲君子，與五十知天命，兩命字如何？曰：不知命，亦是氣稟之命，知天命却是聖人知其性中四端之所自來。如人看水一般，常人但見爲水流，聖人便知得水之發源處。」

(七)**天命即自然**　國語、吳語：「天命有反」。荀子、天論篇：「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之」？韓非子、大體篇「澹然閒靜，因天命，持大體，故使人無離法之罪，魚無失水之禍。如此，故天下少不可」。(政通案：國語、荀子與韓非子，在這裏應用的「天命」觀念，雖都是指「自然」，但意義不同，國語、荀子是指「宇宙的自然」，韓非子是指「人生的自然」。)

(八)**太和絪縕之氣**　王夫之、正蒙注：「天命，太和絪縕之氣，屈伸而成萬化，氣至而神至，神至而理存者也。」

(九)**天命即本體**　熊十力、讀經示要卷二：「天命者，本體之目。本體具萬善，至美者也。」

新唯識論、明心上：「夫天命者，以其無聲無臭，而為吾人與萬物所同具之本體，則謂之天。以其流行不息，則謂之命。故天命，非超脫吾人而外在者也。」

參看：「天」、「命」、「天道」、「自然」、「天命靡常」各條。

參考文獻：

①唐君毅、先秦天命思想之發展。

②唐君毅、秦漢魏晉天命思想之發展。

③唐君毅、宋以後天命思想之發展。以上各文均已見「中國哲學原論」上冊，五十五年，香港人生出版社，六十四年，臺灣學生書局。

天命靡常

「天命靡常」，是說天命不是永久不變的。這種觀念，在古籍中曾多次出現，如詩經、大雅、文王：「侯服于周，天命靡常。」尚書、康誥篇：「嗚呼！肆汝小子封，惟命不于常，汝念哉」！召誥篇：「皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命」。顧命篇：「皇天改大邦殷之命」。在上古時代，「國命神授」的觀念相當流行，「天命靡常」是針對這種政治神話，提出嚴厲的警告：「惟命不于常、道善則得之，不善則失之矣」（中庸）。由修德決定人是否能受命，無異給予政治權力一種人道的限制，這實足以代表古代道德思想的一步重大的開展。唐君毅對這一點曾加闡釋：「⑴見於周初之詩書中之天命觀之第一特色，為人所共知而最易見者，即天命靡常之觀念。此一觀念或由周人之見殷人之敬事鬼神，終墜厥命而知，因復以之警戒周之子孫。……此所謂天命靡常，即謂天未嘗預定孰永居王位，而可時降新命，以命人為王。……⑵與此天命靡常，上帝於人之未來無預定之觀念相連之又一中國古代宗教思想中之觀念，為天之降命，乃後於人之修德，而非先於人之修德者；而其命於人也，乃兼涵

命人更努力於修德，以自定其未來之義。……⑶吾人如知上所言受命之義，一涵天命後於人德之義，二涵受命以後更須聿修厥德，又報償不必在當身而在後人之義，則知詩書中之言天降命與人受命，何以同重其繼續不已之故。蓋天之降命既後於人之修德，而人受命又必須更顧命而敬德，則人愈敬德而天將愈降命於其人，其人即愈得自永其命，而天命亦愈因以不已。是爲天之降命與人之受命，同其繼續不已」。（中國哲學原論上册，五〇四——六頁）

參看：「天命」條。

天和

莊子、知北遊篇：「齧缺問道乎被衣，被衣曰：若正汝形，一汝視，天和將至」。很明顯，天和就是道。從「正汝形、一汝視」看，這道不是形上的道，而是要體現於身的。因爲道是體現於身，所以庚桑楚篇說：「故敬之而不喜，侮之而不怒者，唯同乎天和者爲然」。一個人榮辱皆不足動其心，可知天和又代表一種人生的境界。這種境界，莊子又稱之謂「天樂」。如天道篇：「夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也。……與天和者，謂之天樂。……一心定而王天下，其鬼不祟，其魂不疲。一心定而萬物服，言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂」。

參看：「道」、「和」條

天道

天道和天命一樣，都是由天神轉化而出，所以最初仍保留人格神的意義。就哲學發展的觀點看，天命影響到人性論的發展、天道則是本體論和宇宙論建立的一個基礎。由宗教的天神，到哲學的天道，其間經過很長的時間，在這期間，天道往往混合着天神和天理的双重涵義。

㈠天道即天神　尙書、湯誥篇：「天道福善

而禍淫」。仲虺之誥篇：「欽崇天道」。說命篇：「明王奉若天道，建邦設都」。周易、彖辭：「天道下濟而光明，地道卑而上行」。左傳、昭公十七年：「天道遠，人道邇，非所及也，何以知之？竈焉知天道」？國語、越語下：「持盈者與天，定傾者與人。……天道盈而不溢，盛而不驕，爲而不矜其功」。周語下：「吾非瞽史，焉知天道」？老子、七十九章：「天道無親，常與善人」。管子、形勢解篇：「天之道，滿而不溢，盛而不衰。明主法象天道，故貴而不驕，富而不奢，行理而不惰，故能常守富貴，久有天下而不失也。故曰：持盈者與天」。「主有天道，以禦其民，則民一心而奉其上，故能富貴而久王天下。失王之道，則民離叛而不聽從，故主危而不得久王天下。故曰：欲王天下，而失天之道，天下不可得王也」。「行天道，出公理，則遠者自親。廢天道，行私爲，則子母相怨。故曰：天道之極，遠者自親，人事之起，近親造怨」。「明主上不逆天，下不壙地，故天予之時，地生之財。亂主上逆天道，下絕地理，故天不予時，地不生財。故曰：其功順天者，天助之；其功逆天者，天違之」。史記、伯夷列傳：「或曰：『天道無親，常與善人』。若伯夷、叔齊，可謂善人者非耶？積仁絜行如此而餓死？且七十子之徒，仲尼獨薦顏回爲好學，然回也屢空，糟糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉」？仲長統、昌言：「昔高祖誅秦項而陟天子之位，光武討篡臣而復已亡之漢，皆受命之聖主也；……二主數子之所以震威四海，布德生民，建功立業，流名百世者，唯人事之盡耳，無天道之學也。然則王天下作大臣者，不待於知天道矣。所貴乎用天之道者，則指星辰以授民事，順四時而興功業，其大略吉凶之祥，又何取焉！故知天道而無人略者，是巫醫卜祝之伍，下愚不齒之民也；信天道而背人事者，是昏亂迷惑之主，覆國亡家之臣也。」又：「從此言之，人事爲本，天道爲末，不其然歟？

故自審己善而不復恃乎天道，上也；疑我未善，引天道以自濟者，其次也；不求諸己而求諸天者，下愚之主也」。

㈡必然之理　尚書、大禹謨篇：「滿招損，謙受益，時乃天道」。左傳、哀公十一年：「吳其亡乎？三年，其始弱矣，盈必毀，天之道也」。

㈢形上的道體　論語、公冶長篇：「子貢曰：夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也」。孟子、盡心下：「聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也」。中庸：「誠者，天之道也」。周敦頤、通書、順化篇：「天道行而萬物順，聖德脩而萬民化，大順大化，不見其迹，莫知其然之謂神」。

㈣天道即自然　(1)宇宙的自然：周易、說卦傳：「立天之道，曰陰曰陽」。老子、七十三章：「天之道不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繟然而善謀。天網恢恢，疏而不失」。七十七章：「天之道其猶張弓與，高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之；天之道損有餘而補不足」。八十一章：「天之道利而不害」。莊子、天道篇：「天道運而無所積，故萬物成」。庚桑楚篇：「夫春氣發而百草生，正得秋而萬寶成。夫春與秋，豈無得而然哉！天道已行矣」。……呂氏春秋、似順論：「事多似倒而順，多似順而倒。有知順之為倒，倒之為順者，則可與言化矣。至長反短，至短反長，天之道也」。(高誘注：夏至極長，過至則短，故曰至長反短。多至極短，過至則長，故曰至短反長。)淮南子、天文訓：「天道曰員，地道曰方；方者主幽，員者主明。明者吐氣者也，是故火曰外景；幽者含氣者也，是故水曰內景。吐氣者施，含氣者化，是故陽施陰化。天之偏氣怒者為風，地之含氣和者為雨。陰陽相薄，動而為雷，激而為霆，亂而為霧；陽氣勝則散而為雨露，陰氣勝則凝而為霜雪」。大戴禮記、誥志篇：「歷再潤以順天道」。

王充、論衡、譴告篇：「夫天道，自然也，無爲。如譴告人，是有爲，非自然也。黃、老之家，論說天道，得其實矣」。張載、正蒙、太和篇：「天道不窮，寒暑也；衆動不窮，屈伸也。鬼神之實，不越二端而已矣」。程顥、語錄：「言天之自然者謂之天道」。(2)人生的自然：莊子、在宥篇：「有天道，有人道。無爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也」。

(五)**生生不息**　禮記、哀公問篇：「敢問君子何貴乎天道也？曰：貴其不已，如日月東西相從而不已也，是天道也。不閉其久，是天道也。無爲而物成，是天道也。已成而明，是天道也」。

參看：「天」、「天命」、「道」、「自然」各條。

參考文獻：梁啓超、先秦政治思想史、前論第二章：「天道的思想」。五十一年，中華書局臺三版。

天鬼

這是墨子獨有的觀念，其義同於天神。天鬼既同於天神，所以它不同於一般的山水鬼神，與人死爲鬼的鬼亦有異。墨子所以要把「鬼」提昇起來與「天」結合在一齊，可能是爲了利用民間迷信鬼的心理，以增强他思想傳播的效果。

(一)**天鬼即天神**　墨子、尙賢中：「故國家治則刑法正，官府實則萬民富，上有以絜爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼，……」尙同中：「故古者聖王，明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎，……是以率天下之萬民，齋戒沐浴，潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼」。天志中：「天子爲善，天能賞之，天子爲暴，天能罰之，天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔爲酒醴粢盛，以祀天鬼，則天能除去之」。「若國家治，財用足，則內有以潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼」。「故古者聖王明天鬼之所福，

而避天鬼之所憎，以求興天下之利，而除天下之害」。非樂上：「上者天鬼弗戒（式），下者萬民弗利」。非命下：「上以事天鬼，天鬼不使；下以持養百姓，百姓不利」。

(二)天鬼不同於一般鬼神　墨子、明鬼下：「子墨子曰：古今之爲鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而爲鬼者」。

參看：「天」、「鬼神」條。

天理

天理在哲學史中主要有兩種涵義，一同於道家所謂人生的自然（與宇宙的自然有別），另一種則爲儒家所說的先天善性。理學家或釋天理爲「中」，或釋天理爲「良知」，中和良知也是先天的善性，名異而實同。這個觀念始用於莊子和樂記，但使它成爲哲學上重要觀念的，是宋儒，尤以朱熹發揮最多。

(一)自然　莊子、養生主篇：「方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行，依乎天理，批大卻，導大窾，因其固然」。又：刻意篇：「感而後應，迫而後動，不得已而後起。去知與故，循天之理，故無災，無物累，無人非，無鬼責。其生若浮，其死若休」。韓非子、大體篇：「不以智累心，不以私累己。寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。不逆天理，不傷情性；不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知；不引繩之外，不推繩之內；不急法之外，不緩法之內。守成理，因自然」。

(二)先天善性　禮記、樂記篇：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣」。程顥、語錄：「吾學雖有所授受，天理二字，卻是自家體貼出來」。朱熹：「人生之初，未有感時便是渾然天理，及其有感，便是此理之發」。（續近思錄卷一）「天理之渾然：既謂之理，則便是個有條理底名字，故其

中所謂仁、義、禮、智四者，合下便各有一個道理，不相混雜。以其未發，莫見端緒，不可以一理名，是以謂之渾然。非是渾然裏面都無分別，而仁、義、禮、智却是後來旋次生出四件有形有狀之物也。須知天理只是仁、義、禮、智之總名，仁、義、禮、智便是天理之件數」。（宋元學案，晦翁學案、語要）「問心思擾擾？曰：程先生曰，嚴威整肅，則心便一，一則自無匪僻之干。只才整頓起處，便是天理，別無天理。但常常整頓處，思慮自一。此心此性，人皆有之，所以不識者，物欲昏之爾」。（同上）王陽明、與馬子莘書：「明道云：『吾學雖有所受，然天理二字，却是自家體認出來』。良知即是天理，體認者，實有諸己之謂耳」。又：傳習錄上：「澄問：何者爲天理？曰：去得人欲，便識天理。曰：天理何以謂之中？曰：無所偏倚。曰：無所偏倚是何等氣象？曰：如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染着」。

㈢形上道體　朱熹：「鳶飛魚躍，道體無乎不在，當勿忘勿助之間，天理流行正如是爾」。（續近思錄卷一）

參看：「自然」、「人性論」、「天理、人欲」各條。

天理、人欲

理、欲之辨，是宋、明理學家工夫論中的一個重要部分，他們認爲天理（有時候稱之爲心、理或良心）與人欲是對立的、相反的，天理多則人欲少，人欲多則天理少，所以主張「存天理，去人欲」。這種思想的基本假設在身、心二元觀，身是惡，心是善。身、心二元，或善惡二元想思想，在東西傳統思想裏，是相當普遍的一種看法。

在中國，首先提出這種主張的，是禮記、樂記篇，在同一篇裏又有「以道制欲」之說。古代哲學中，道家是最先主張「無欲」的，所以樂記

的這種思想，很可能是受到道家的影響。就在宋代理學家大倡「存天理、去人欲」的同時，胡五峯就已提異議，他認爲理、欲同體而異用，二者都是出自天性。稍後的葉水心，也有批評。到了明、清時代，反對的思想，就更加多了，其中反對最激烈的是戴東原。

(一)天理、人欲相對相反說

(1)早期的二者對立說　禮記、樂記篇：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。……夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也，於是有悖逆詐僞之心，有淫泆作亂之事。」桓範、世要論、節欲篇：「夫人生而有情，情發而爲欲。物見于外，情動于中，物之感人也無窮，而情之所欲也無極；是物至而人化也。人化也者，滅天理矣。夫欲至無極，以尋難窮之物，雖有聖賢之姿，鮮不衰敗。」（據群書治要）

(2)宋、明儒的二者對立說　Ⓐ光明與黑暗：張載、正蒙、大心篇：「燭天理，如向明，萬象無所隱；窮人欲，如專顧影間，區區於一物之中爾」。Ⓑ上達與下達：張載、正蒙、誠明篇：「上達反天理，下達徇人欲者與」。Ⓒ公與私：朱熹、中庸章句序：「然人莫不有是形，故雖上智不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公，卒無以勝夫人欲之私矣」。Ⓓ蔽于人欲則亡天理：程顥、語錄：「人心莫不有知，惟蔽於人欲，則亡天德（天理）也」。（遺書卷十一）程頤、語錄：「人心、私欲，故危殆；道心、天理，故精微。滅私欲，則天理自明矣」。（遺書卷二十四）Ⓔ二者不相容：朱子語類、論學：「人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅；未有天理人欲夾雜者。學者須要於此體認省察之」。「學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是學」。陸象山、養心莫善于寡欲：「夫所以害吾心者何也？欲也。欲

之多，則心之存者必寡；欲之寡，則心之存者必多。……欲去，則心自存矣」。王陽明、傳習錄上：「何者爲天理？曰：去得人欲，便識天理」。「只要去人欲，存天理，方是工夫。靜時念念去人欲存天理，動時念念去人欲存天理，不管寧靜不寧靜」。王艮、樂學歌：「人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂」。李二曲、錫山語要：「一念知斂處，即此便是太極之靜而陰。無時無刻而不以去欲存理爲務，即此便是天行健，君子以自强不息。人欲淨盡，而天理流行，即此便是乾之剛健，中正純粹」。(二曲集卷五)

(二)對宋、明儒理、欲之辨的異議

(1)理、欲同體而異用　胡宏(五峯)、知言：「天理、人欲，同體而異用，同行而異情，進修君子，宜深別焉」。「好惡，性也，小人好惡以己，君子好惡以道，察乎此則天理人欲可知」。

(2)理、欲之辨釋義未精　葉適(水心)、習學記言卷二、易：「君子之當自損者，莫如懲忿窒慾；當自益者，莫如改過而遷善，故亦以二卦象之。蓋皆非剛陽不能，而柔陰無預乎其間也。若使內爲純剛而忿不待懲，慾不待窒，剛道自足而無善可遷，無過可改，則堯、舜、禹、湯之所以修己者廢矣。然後知近世之論學，謂動以天爲無妄，而以天理人欲爲聖狂之分，其釋義未精也」。習學記言卷八、禮記：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。但不生耳，生即動，何有於靜？以性爲靜，以物爲欲，尊性而賤欲，相去幾何」？

(3)二者非對立　王夫之、讀四書大全說卷四：「聖人有欲，其欲即天之理。天無欲，其理即人之欲。學者有理有欲，理盡則合人之欲，欲推即合天之理。於此可見人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，無人欲之或異」。又四書訓義卷十八：「夫仁者天理之流行，推其私而私皆公，節其欲而欲皆理者也」。

(4)天理從人欲中見　陳確（乾初）、瞽言、無欲作聖辨：「天理正從人欲中見，人欲恰好處即天理也」。王夫之、正蒙注、乾稱篇下：「飲食男女，皆性也（正蒙文）。理皆行乎其中也（注文）」。焦循、雕菰集卷九、格物解五：「知耆味好色，即知孝弟忠信，禮義廉恥」。

(5)理、欲之辨的弊害　戴震、孟子字義疏證、理：「……然則謂『不出於正則出於邪，不出於邪則出於正』，可也；謂『不出於理則出於欲，不出於欲則出於理』，不可也。欲、其物；理、其則也。不出於邪而出於正，猶往往有意見之偏，未能得理。而宋以來之言理、欲也，徒以為正邪之辨而已矣；不出於邪而出於正，則謂以理應事矣。理與事分為二，而與意見合為一，是以害事」。又：孟子字義疏證、權：「夫堯舜之憂四海窮困，文王之視民如傷，何一非為民謀其人欲之事！惟順而導之使歸於善。今既截然分理欲為二，治己以不出於欲為理，治人亦必以不出於欲為理，舉凡民之飢寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，咸視為人欲之甚輕者矣。輕其所輕，乃曰：吾重天理也，公義也，言雖美，而用之治人則禍其人。……孟子於民之放辟邪侈無不為以陷於罪，猶曰『是罔民也』，又曰『救死而恐不贍，奚暇治禮義』！古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之為理；今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之為理。此理欲之辨，適以窮天下之人盡轉移於欺偽之人，為禍何可勝言也哉」！又：孟子字義疏證、理：「聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。人知老、莊、釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也，於宋儒則信以為同於聖人，理欲之分人人能言之。故今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足為怪；而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。……人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之！雜乎老、釋之言以為言，其禍甚於申、韓如是也」。

(6)理、欲非二元　熊十力、讀經示要卷二：「……故去人欲者，去迷妄之謂也。存天理者，存養本心而無放失。使本心常爲一身之主，則隨心之所欲，皆不踰其自然之則也。理欲非二元，則以欲本無根，只是迷妄故耳」。

(三)對宋、明儒理、欲之辨的異議的再辨

(1)朱熹對胡五峯理欲說的批評　宋元學案、五峯學案、知言疑義：「朱子曰：……天理莫知其所自始，其在人則生而有之矣。人欲者，梏於形，雜於氣，狃於習，亂於情而後有者也。然既有而人莫之辨也，於是乎有同事而異行者焉，有同行而異情者焉。……今以天理人欲混爲一區，恐未允當」。「朱子曰：案此章（指前引胡五峯第二段文）即性無善惡之意，若果如是，則性但有好惡而無善惡之別矣。君子好惡以道，是性外有道也。察於此，則天理人欲可知，是天理人欲同時並有，無先後賓主之別也」。「胡子之言，蓋欲于天理中揀別得人欲，又于人欲中便見得天理。其意甚切。然不免有病者，蓋既謂之同體，則上面便著人欲二字不得。此是義理本源極精微處，不可少差。試更子細玩索，當見本體實然只一天理，更無人欲」。附：牟宗三對朱、胡爭論的平議：「此段（指前引胡五峯一段文）乃胡五峯警策之語，其根據是在首段：『道充乎身，塞乎天地，而拘于墟者不見其大；存乎飲食男女之事，而溺于流者不知其精』。同一『飲食男女之事』，『溺于流』者，謂之『人欲』，不溺于流者，謂之『天理』。此即所謂『天理人欲同體而異用，同行而異情』。『同體』者，同一事體之謂，非同一本體也。『異用』是異其表現之用，非體用之用。『同行而異情』與上句爲同意語。『同行』者，同一事行也。『異情』者，異其情實也。正因同體異用，同行異情，故『進修君子，宜深別焉』。其語意所表示之義理固甚顯明，毫無隱晦，而義理亦自精要不謬，亦無可疑。然而朱子則認爲『此章亦性無善惡』之意，眞差之遠

矣！胡氏父子說性超善惡，非朱子所理解之『無善惡』。」「同體異用，並非說『于天理中揀別得人欲，于人欲中便見得天理』。若如此，則成爲客觀的平鋪肯斷，成爲現象主義之平鋪，或是『即用見體，體不離用』式的平鋪。然胡子此語全非此義。其意乃是于同一事體，有天理人欲之別。人欲自是人欲，焉得『于人欲中便見得天理』？天理自是天理，焉得『于天理中揀別得人欲』？」（心體與性體，第二冊，四五四、四五六頁）

(2)**熊十力評戴震理欲說**　讀經示要卷一：「節便是性，中節者，則情也。矩是性，不踰者情也。戴震反對程、朱言天理，而曰欲當即爲理，却不思欲如何而得當耶？若非自性固有天理，則無矩無節，欲可當乎？天理豈是以意見安立者耶？如戴震之說，乃眞意見耳」。

參看：「天理」、「無欲」條。

天運

莊子、天運篇：「天其運乎？地其處乎」？

天運是指天體或自然的運行。後來用到這個觀念的，大抵都是這個意義。如張衡的渾天儀：「天運如車轂」。又張衡的靈憲，連其中有的語義也和莊子的相近：「陽道左廻，故天運左行，有驗於物，則人氣左贏，形右繚也。天以陽廻，地以陰浮，是故天致其動，稟氣舒光；地致其靜，承侯施明」。靈憲這段文字，好像就是在註釋莊子的「天其運乎？地其處乎」？文子、原道篇：「天運地滯，輪轉而無廢」，也似乎受莊子的影響。

參看：「天論」條。

天倫

㈠**一根而發的關係**　穀梁傳、隱公元年：「兄弟、天倫也。爲子受之父，爲諸侯受之君，已廢天倫而忘君父，以行小惠，曰小道也」。晉書、

熊遠傳：「姬公不曲繩于天倫，叔向不虧法於孔懷」。宋書、禮志：「太祖雖位始九五，而道以從暢，贊人爵之尊，天倫之道，所以成教本而光百代也」。李白、春夜宴桃李園序：「會桃李之芳園，敍天倫之樂事」。

㈡**自然之理**　莊子、刻意篇：「純素道，唯神是守；守而勿失，與神爲一，一之精通，合於天倫」。

㈢**天理**　文子、上義篇：「肆一人之欲，而長海內之患，此天倫所不取也」。

參看：「人倫」條。

天德

㈠**純陽**　周易、乾象辭：「用九，天德不可爲首也」。李鼎祚、周易集解引宋衷曰：「用九，六位皆九，故曰見群龍，純陽則天德也」。

㈡**天位**　周易、乾文言：「飛龍在天，乃位乎天德」。朱熹、周易本義：「天德即天位也，蓋唯有是德，乃宜所是位」。

㈢**自然的德性**　莊子、刻意篇：「其寢不夢，其覺無憂。其生若浮，其死若休。其神純粹，其魂不罷。虛無恬淡，乃合天德」。莊子、天地篇：「玄古之君天下無爲也，天德而已矣。無爲爲之之謂天，無爲言之之謂德」。文子、自然篇：「夫慈愛仁義者，近狹之道也；狹者入大而迷，近者行遠而惑。聖人之道，入大不迷，行遠不惑，常虛自守，可以爲極，是謂天德」。

㈣**與天合一的道德境界**　中庸：「苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之」。

㈤**自強不息**　荀子、不苟篇：「唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德」。

㈥**先驗的德性或天理**　程顥、語錄：「聖賢論天德，蓋謂自家元是天然完全自足之物，若無所汚壞，即當直而行之。若小有汚壞，即敬以治

之，使復如舊」。(遺書卷一)「人心莫不有知，惟蔽於人欲，則亡天德也」。(遺書卷十一)

參看：「天」、「天理」、「天人合一」各條。

天論

在「天論」這個題目之下，我們要介紹的是荀子以及荀子以後歷代哲學家們對宇宙現象的種種理解，這些思想大抵可以代表中國理智主義的宇宙論。其中有的是科學史裏的重要文獻，有的則極有助於科學的發展。把這些思想綜合起來，可以看出幾個要點：

(1)對天體形狀的構想，有所謂蓋天說，以爲「天似蓋笠」；有所謂渾天說，以爲「天轉如車轂之運」。

(2)把天象與人事加以區分，認爲天乃自然，不能禍福人類。

(3)對天的性質予以哲學性的解釋，有的認爲天乃由氣化而成，有的認爲天乃有形的實體。

(4)更進一步則爲對天體現象的描述，這一部分是最接近科學的。

理智主義的宇宙論，是天人合德、天人感應之外的一種宇宙論，它的興起，在戰國末期和東漢，是針對前二者而發。依據這一條線索，做詳細的探討，再加上經驗論的部分，可以發現中國哲學在道德哲學、道德形上學、和有情宇宙觀之外，還有一條思想之流——理智主義的哲學傳統。

(一)天之自然義　荀子、天論篇：「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡；應之以治則吉，應之以亂則凶」。「天不爲人之惡寒也輟冬，地不爲人之惡遼遠也輟廣。……天有常道矣，地有常數矣」。「星隊，木鳴，國人皆恐，曰：是何也？曰：無何也，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也」。王充、論衡、自然篇：「天地合氣，萬物自生，……或說

以爲天生五穀以食人，生絲麻以衣人，此謂天爲人作農夫桑女之徒也，不合自然，故其義疑未可從也。試以道家論之，……如天瑞爲故，自然焉在？無爲何居？何以〔知〕天之自然也？以天無口目也。案有爲者，口目之類也。……使天體乎？宜與地同；使天氣乎？氣若雲煙，雲煙之屬，安得口目」？王夫之、正蒙注、太和篇：「氣之聚散，物之死生，出而來，入而往，皆理勢之自然，不能已止者也。不可據之以爲常，不可揮之而使散，不可挽之而使留。是以君子安生安死，於氣之屈伸無所施其常爲」。

㈠天人之分　荀子、天論篇：「彊本而節用，則天不能貧。養備而動時，則天不能病。循道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，祆(妖)怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富。養略而動罕，則天不能使之全。倍（背）道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，祆怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣」。王充、論衡、治期篇：「四十二月，日一食。五六月，月亦一食。食有常數，不在政治。百變千災，皆同一狀，未必人君政教所致」。劉禹錫、天論上：「天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。……故曰：天之所能者，生萬物也；人之所能者，治萬物也。法大行，則其人曰：天何預人邪？我蹈道而已；法大弛，則其人曰：道竟何爲邪？任天而已；法小弛，則天人之論駁焉。今人以一己之窮通，而欲質天之有無，惑矣。余曰：天恒執其所能以臨乎下，非有預乎治亂云爾；人恒執其所能以仰乎天，非有預乎寒暑云爾。生乎治者，人道明，咸知其所自，故德與怨不歸乎天；生乎亂者，人道昧，不可知，故由人者擧歸乎天，非天預乎人爾」。(劉夢得文集)柳宗元、天說：「彼上而玄者，世謂之天；下而黃者，世謂之地；渾然而中處者，世謂之元氣；

寒而暑者，世謂之陰陽。是雖大，無異果蓏癰痔草木也。假而有能去其攻穴者，是物也，其能有報乎？蕃而息之者，其能有怒乎？天地，大果蓏也；元氣，大癰痔也；陰陽，大草木也；其烏能賞功而罰禍乎？功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者大謬；呼而怨，欲望其哀且仁者愈大謬矣。」

劉基（伯溫）、天說上：「或曰：天之降禍福於人也，有諸？曰：否，天烏能降禍福於人哉！好善而惡惡，天之心也；福善而禍惡，天之道也；爲善者不必福，爲惡者不必禍，天之心違矣。使天而能降禍福於人也，而豈自戾其心以窮其道哉？天之不能降禍福於人亦明矣」。天說下：「或曰：天災流行，陰陽舛訛，天以之警於人與？曰：否，天以氣爲質，氣失其平則變。是故風雨雷雹晦明寒暑者，天之喘汗呼噓動息啓閉收發也。氣行而通，則陰陽和，律呂正，萬物並育，五位時若，天之得其常也」。（誠意伯文集卷四）

陳確（乾初）、葬書、葬論：「夫形家之言，謂地有不善，謂天亦有不善耶？天無私覆，故雨露之施不擇物。物之材不材，自爲枯榮焉，非天有意枯榮之也。地承天施，亦猶是耳。人之善不善，自爲禍福焉，非天與地能禍福之也，何不善地之有」？

㈢**天乃有形的實體**　王充、論衡、談天篇：「儒者曰：『天，氣也，故其去人不遠；人有是非，陰有德害，天輒知之，又輒應之，近人之效也』。如實論之，天體非氣也，人生於天，何嫌天無氣？猶有體在上，與人相遠。祕傳或言：『天之離天下六萬餘里』，數家計之，三百六十五度一周天，下有周度，高有里數。如天審氣，氣如雲煙，安得里度？又以二十八宿效之，二十八宿爲日月舍，猶地有郵亭爲長吏廨矣；郵亭着地，亦如星舍著天也。案附書者，天有形體，所據不虛」。

㈣**天地合氣論**　王充、論衡、物勢篇：「儒者論曰：『天地故生人』。此言妄也。夫天地合

氣，人偶自生也，猶夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合而子生矣。且夫婦不故生子，以知天地不故生人也。然則人生於天地也，猶魚之〔生〕於淵，蟣虱之〔生〕於人也，因氣而生，種類相產，萬物生天地之間，皆一實也」。呂坤、呻吟語、天地篇：「氣化無一息之停，不屬進，就屬退；動植之物，其氣機亦無一息之停，不屬生，就屬死；再無不進不退而止之理。……形生於氣，氣化沒有底，天地定然沒有；天地沒有底，萬物定然沒有。……形須臾不可無氣，氣無形則萬古依然在宇宙間也。天地萬物只是一氣聚散，更無別箇」。

(五)論天體現象　張衡、渾天儀：「赤道橫帶天之腹，去南北二極各九十一度十九分度之五，橫帶者，東西圍天之中腰也。然則北極小規去赤道五十五度半，南極小規亦去赤道出地入地之數，是故各九十一度半強也」。「黃道斜帶其腹，出赤道表裏各二十四度，日之所行也。日與五星行黃道無虧盈。月行九道；春行東方青道二，夏行南方赤道二，秋行西方白道二，冬行北方黑道二，四季還行黃道，故月行有虧盈，東西隨八節。日最短，經黃道南，在赤道外二十四度，是其表也。日最長，經黃道北，在赤道內二十四度，是其裏也」。張衡、靈憲：「懸象著明，莫大乎日月，其徑當天周七百三十六分之一，地廣二百四十二分之一。日者，陽精之宗，積而成鳥，象鳥而有三趾；陽之類，其數奇。月者，陰精之宗，積而成獸，象兎蛤焉；陰之類，其數偶，其後有馮焉者。……夫日譬猶火，月譬猶水，火則外光，水則含景。故天日宜明於晝，納明於夜，如有瑕必露其匿，人君者仰則焉。夫月端其形而潔其質，向日稟光；月光生於日之所照，魄生於日之所蔽，當日則光盈，就日則光盡也」。葛洪、天論：「又今視諸星出于東者，初但去地少許耳，漸而西行，先徑人上，後遂轉西而下焉，不旁旋也。其先在西之星，亦稍下而沒，無北轉者。日之

出入亦然。若謂天如磨右轉者，衆星日月宜隨天而廻，初在于東，次經于南，次到于西，次及于北而復還于東，不應橫過去也。……今日經千里，其中足以當小星之數十也。若日以轉遠之故，但當光曜不能復來照及人耳，宜猶望見其體，不應都失其所在也。日光既盛，其體又大于星，今見極北之小星，而不見日之在北者，明其不北行也。若日以轉遠之故不復可見，其北入之間應當稍小，而日方入之時，反乃更大，北非轉遠之徵也。……又月之光微，不及日遠矣！月盛之時，雖有重雲蔽之，不見月體，而夕猶朗然，是月光猶從雲中而照外也。日若繞西及北者，其光故應如月在雲中之狀，不得夜便大暗也。又日入則星月出焉，明知天以日月分主，晝夜相代而照也。若日常出者，不應日始入而星月出也」。(據全晉文) 邵雍、觀物外篇：「天可以理盡，不可以形盡。渾天之術，以形盡天，可乎？……天圓而地方，天南高而北下，是以望之如倚蓋然。地東南下，西北高，是以東南多水，西北多山也。天覆地，地載天，天地相函，天上有地，地上有天」。朱子語類、理氣上：「蒼蒼之謂天，運轉周流不已，便是那箇。而今說天有箇人人在那裏批判罪惡固不可，說道全無主之者又不可，這裏要人見得」。「天運不息，晝夜輾轉，故地搉在中間，使天有一息之停，則地須陷下。惟天運轉之急，故凝結得許多查滓在中間，地者氣之查滓也，所以道輕淸者爲天，重濁爲地」。

㈥**蓋天說**　淮南子、天文訓：「天受日月星辰，地受水潦塵埃。昔者共工與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕，天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉」。隋書、天文志上：「蓋天之說，即周髀是也。其本庖犧氏立周天曆度，其所傳則周公受於殷商，周人志之，故曰周髀。髀，股也。股者，表也。其言天似蓋笠，地法覆盤，天地各中高外下」。

㈦**渾天說**　張衡、渾天儀：「渾天如雞子，天體圓如彈丸，地如雞中黃，孤居於內，天大而地小；天表裏有水，天之包地，猶殼之裹黃。……天轉如車轂之運也，周旋無端，其形渾渾，故曰渾天也」。隋書、天文志上：「前儒舊說，天地之體，狀如鳥卵，天包地外，猶殼之裹黃，周旋無端，其形渾渾然，故曰渾天」。

㈧**制天用天說**　荀子、天論篇：「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也」？劉禹錫、天論下：「……乘氣而生，群分彙從。植類曰生，動類曰虫；倮虫之長，爲智爲大，能執人理，與天交勝，用天之利，立人之紀，紀綱或壞，復歸其始」。

參看：「天」、「自然」、「天人之分」、「天生人成」、「氣」各條。

天爵

天爵是孟子的觀念，孟子以天爵與人爵相對而言，人爵如公卿大夫之類，人要得到這些，須靠外緣。相反地，天爵如仁、義、忠、信之類，這些德性，皆我所本有，「我欲仁，斯仁至矣」，只要你想要，就能有，是不藉外求的。天爵也就是孟子所說的「良貴」——這是人生而貴者。這個觀念是根于孟子先驗的人性論而來的。

參看：「人爵」條。

天人之分

天人之分，是否定了天有意志，以及天能禍福人類的古老思想，而認爲人類的吉凶、治亂，乃由人自取，與天無關。這種思想代表自周幽王時代的「怨天」詩以來，人思想上的一大勝利。在春秋時，首先將人格神的天，轉化爲自然的天，「天人之分」的思想，也就同時出現，如左傳僖

公十六年：「是陰陽之事，非吉凶所生也，吉凶由人」。這與荀子天論篇第一段「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡；應之以治則吉，應之以亂則凶」，內涵幾乎相同。

由天之自然義出發，道家則以人爲的患累與天之自然相對（參看莊子大宗師第一節和在宥篇末節），儒家的荀子則以人的「能治」，與天的「被治」相對，而建立了「天生人成」的重要理論。兩家對轉化天神這一點是一致的，但由於各自思想的要求不同，遂產生相異的效果。

參看：「天」、「天論」、「天生人成」各條。

參考文獻：蕭公權、中國政治思想史，第三章、第七節：「天人之分」。四十三年，中華文化出版事業委員會初版。

天人合一

天人合一的思想，是儒家哲學的基本信念之一。儒家相信，人經由心性的實踐工夫，步步開拓，就可能達到天人合一的人生境界。這種思想的根據是：

(1)人心是能感通的主體；

(2)有情的宇宙觀；

(3)主觀與客觀不是對立的。

基於這三點了解，所以儒家認爲：萬物莫不有情，有情者莫不相感，相感者莫不和諧。天人合一思想的終極境界，就是要達到萬物相和諧的太和世界。

哲學史上有關天人合一思想的文獻，大部分是境界的描述，只有少數談到或涉及如何可能的根據問題，但也非常簡略。所以要了解傳統的天人合一思想，僅從字面上孤立起來看，是不夠的，必須與心性哲學合起來看，才能了解它在中國哲學裏的重要性。

道家也有天人合一的思想，代表一種精神的境界，在莊子哲學裏，同樣也具備一套修養的工

六，以達到這種境界。只是在道家，這種精神境界與觀照的藝術境界，是渾同而爲一的。這種現象，在儒家也很難避免。

(一)天人合一思想的雛型　詩經、大雅、文王篇：「文王陟降，在帝左右」。國語、越語：「天因人，聖人因天。人自生之，天地形之，聖人因而成之」。「夫人事必將與天地相參，然後乃可以成功」。

(二)天人合一思想的描述

(1)法天　論語、泰伯篇：「子曰：大哉堯之爲君也，巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之」。孝經、聖治章：「人之行，莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者，周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝」。呂氏春秋、情欲篇：「天地不能兩，而況於人類乎。人之與天地同，……故古之治身與天下者，必法天地也」。

(2)天人合德　孟子、盡心上：「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」。周易，繫辭傳：「大人者與天地合其德，與日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」。禮記、經解篇：「天子者與天地參，故德配天地，兼制萬物」。程顥、識仁篇：「仁者渾然與物同體；義、禮、智、信皆仁也」。王陽明、傳習錄上：「知是理之靈處，……只是這個靈能不爲私欲遮隔，充拓得盡，便完全是他本體，便與天地合德」。戴震、原善中：「人之神明出於心，純懿中正，其明德與天地合矣」。

(3)以形軀比天象　淮南子、精神訓：「故頭之圓也象天，足之方也象地。天有四時、五行、九解、三百六十日，人亦有四肢、五臟、九竅、三百六十節；天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。故膽爲雲，肺爲氣，肝爲風，腎爲雨，脾爲雷，以與天地相參也，而心爲之主。」

(4)天人一本　董仲舒、春秋繁露、爲人者天篇：「爲生不能爲人，爲人者天也。……天亦人

之曾祖父也」。邵雍、觀物外篇：「人之神則天地之神，……神無所在，無所不在。至人與他心通者，以其本於一也。道與一，神之强名也」。程顥、語錄：「天人本無二，不必言合，若不一本，則安得先天而天弗違，後天而奉天時」？（宋元學案、明道學案）程頤、語錄：「安有知人道而不知天道者乎？道、一也，豈人道自是一道，天道自是一道？……天、地、人只一道也。才通其一，則餘皆通」。（遺書卷十八）

(5)**天人同心同理**　邵雍、詩：「宇宙在乎手，萬化在乎心，萬化自我出，自餘復何言」。程頤、語錄：「一人之心即天地之心，一物之理即萬物之理」。陸象山、年譜：「宇宙即吾心，吾心即宇宙」。朱子全書卷四十四：「天道無外，此心此理亦無外。天道無限量，此心之理亦無限量。天道無一物之不體，而萬物無之非天。此心之理亦無萬物之不體，而萬物無之非心。……蓋是理在天地間流行圓轉，無一息之停，凡萬事萬

物小大精粗無一非天理流行。吾心之全得是理，而是理之在吾心亦本無一息不生生而不與天地相流行」。王陽明、答顧東橋書：「夫萬事萬物之理，不外吾心。而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知爲未足，而必外求於天下之廣，以裨補增益之，是猶析心與理爲二也」。

(6)**天人相感**　周易、繫辭傳上：「易、無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此」。程頤、語錄：「天地之間只有一個感與應而已，更有甚事」？（遺書卷十五）朱熹、易寂感說：「易曰：無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故者，何也？曰：無思慮也，無作爲也。其寂然者，無時而不感；其感通者，無時而不寂也。是乃天命之全體，人心之至正，所謂體用之一源，流行而不息者也」。王陽明、傳習錄下：「目無體，以萬物之色爲體。耳無體，以萬物之聲爲體。鼻無體，以萬物之臭爲體。口無體，以萬物之味爲體。心

無體，以天地萬物感應之是非爲體」。

(7)與天地精神相往來　莊子、刻意篇：「精神四達並流，無所不極」。齊物論：「天地與我並生，而萬物與我爲一」。**大宗師篇**：「彼方且與造物者爲人（偶），而遊乎天地之一氣」。天下篇：「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物」。

(三)天人合一思想如何可能？

(1)人之命在天　左傳、成公十三年：「劉康公曰：吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作禮義威儀之則，以定命也」。董仲舒、春秋繁露、王道通三篇：「人受命乎天也，取仁乎天而仁也」。王船山、思問錄內篇：「天無一日而息其命，人無一日而不承命于天，故曰凝命在受命」。

(2)致誠盡性　孟子盡心上：「孟子曰：萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉」。又：「孟子曰：盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣」。中庸：「唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。程顥、語錄：「只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求」。（遺書卷二上）程頤、語錄：「孟子曰：盡其心，知其性。心即性也，在天爲命，在人爲性，論其所主爲心，其實只是一箇道。苟能通之以道，又豈有限量。天下更無性外之物，若云有限，除是性外有物是得」。

(3)人爲天地之心　禮記、禮運篇：「故人者，天地之心也，五行之端也，食味、別聲、被色而生者也」。王陽明、答季德明書：「人者，天地萬物之心也。心者，天地萬物之主也。心即天，言心，則天地萬物皆擧矣」。

(4)天人之情一體　呂氏春秋、情欲篇：「天地不能兩，而況於人類乎，人之與天地同。萬物之形雖異，其情一體也」。

參看：「心」、「理」、「天命」、「天人感應」各條。

參考文獻：

①唐君毅、「如何了解中國哲學上天人合一之根本觀念」文，二十六年四月，中蘇文化。

②唐君毅、「中國哲學中天人關係論之演變」文，二十六年四月，重光。

(以上兩文均收入三十二年，由正中書局出版之「中西哲學思想之比較研究集」)

天人感應

天人相感的思想，原是古老的傳統，尙書、詩經、左傳、國語，這類的記載，不勝枚舉。這個傳統在春秋、戰國間人本思想的洗刷下，已遭到很大的打擊。秦亡漢興，由於平民革命的成功，在新興的政治集團下，陰陽家的思想大爲流行，古老的天人相感的信仰，經由陰陽學說的系統發揮，終於成爲漢代對政治社會最具影響力的思想。對應着先秦諸子的光輝而言，漢代泛濫的感應思想，在哲學史上實代表一股鉅大的廻流，對整個傳統的哲學，都有着極爲深遠的影響。

在哲學的觀點看，天人感應說，爲漢代建立了一個以氣化爲中心概念的新的宇宙論。這種思想應用到政治上，比較富有積極意義的是，一在以天意制裁君權，一在監督政事。對天子無限的權力，哲學家們一直到黃梨洲，都沒有能想出更有效的辦法。感應思想到哀、平之際，逐漸墮落腐化爲讖緯、符命，對政治和社會都是流毒無窮。於是東漢有少數思想家如王充之輩再度起來，大力掃除這種迷信，但對現實並沒有產生多大效果。

(一)漢以前的天人感應思想　尙書、洪範篇：「曰休徵：曰肅，時雨若；曰乂，時暘若；曰哲，時燠若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若」。詩經、大雅、文王篇：「文王在上，於昭于天」。

左傳、僖公五年：「鬼神非人實親，惟德是依。……如是則非德，民不和，神不享矣。若晉取虞，而明德以薦馨香，神其吐之乎」。又：昭公元年：「……其趙孟之謂乎？……棄神人矣。神怒民叛，何以能久」。國語、越語：「人事至矣，天應不也，王姑待之。……天應至矣，人事未盡也，王姑待之」。管子、四時篇：「東方曰星，其時曰春，其氣曰風。……是故春三月以甲乙之日發五政：一政曰，論幼孤，舍有罪。二政曰，賦爵列，授祿位。三政曰，凍解，修溝瀆，復亡人。四政曰，端險阻，修封疆，正千伯(阡陌)。五政曰，無殺麑夭，毋蹇華絕芋（萼）。五政苟（徇）時，春雨乃來」。呂氏春秋、應同篇：「凡帝王者之將興也，天必先祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻。……及禹之時，天先見草木秋冬不殺。……及湯之時，天先見金刃生於水。……及文王之時，天先見一赤烏銜丹書集于周社」。……

㈠漢代的天人感應說

(1)感應說的基本原理　董仲舒、春秋繁露、人副天數篇：「天地之符，陰陽之副，常設於身。身猶天也，數與之相參，故命與之相連也」。翼奉、上封事：「臣聞之於師曰，天地設位，懸日月，布星辰，分陰陽，定四時，列五行，以視聖人，名之曰道。聖人見道，然後知王治之象，故畫州土，建君臣，立律曆，陳成敗，以視賢者，名之曰經。賢者見經，然後知人道之務，則詩、書、易、春秋、禮、樂是也。易有陰陽，詩有五際，春秋有災異，皆列終始，推得失，考天心，以言王道之安危」。（漢書卷七十五本傳）

(2)天子受命　董仲舒、春秋繁露、爲人者天篇：「唯天子受命於天，天下受命於天子」又：玉杯篇：「春秋之法，以人隨君，以君隨天」又對策一：「臣聞天之所大，奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心歸之，若歸父母，故天瑞應誠而至。書

曰：『白魚入於王舟，有大火復於王屋，流爲烏』。此蓋受命之符也」。眭宏、上書：「先師董仲舒有言，雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。漢家堯後有傳國之運，漢帝宜誰差天下，求索賢人，禪以帝位，而退自封百里，如殷周二王後，以承順天命」。（漢書卷七十五本傳）

(3)**天子法天**　董仲舒、春秋繁露、王道通三篇：「人主立於生殺之位，與天共持變化之勢」。又對策一：「然則王者欲有所爲，宜求其端於天。……王者承天意以從事，故任德教而不任刑」。

(4)**以天意制裁君權**　董仲舒對策一：「臣謹案春秋之中，觀前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天迺出災害以譴告之；不知自省，又出怪異以警懼之；尙不知變，而傷敗迺至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也，自非大亡道之世者，天盡欲扶持而全安之。事在彊勉而已矣」。谷永、答君上之問：「臣聞天生蒸民，不能相治，爲立王者以統理之，方制海內非爲天子，列土封疆非爲諸侯，皆以爲民也。垂三統，列三正，去無道，開有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。王者躬行道德，承順天地，博愛仁恕，恩及行葦，……符瑞並降，以昭保右。失道妄行，逆天暴物，窮奢極欲，湛湎荒淫，婦言是從，誅逐仁賢，離逖骨肉，群小用事，峻刑重賦，百姓愁怨，則卦氣悖亂，咎徵著郵，上天震怒，災異婁降，日月薄食，五星失行，山崩川潰，水泉涌出，妖孽並見，茀星耀光，饑饉薦臻，百姓短折，萬物夭傷。終不改寤，惡洽變備，不復譴告，更命有德」。（漢書卷八十五本傳）

(5)**監督政事**　淮南子、天文訓：「人主之情，上通於天，故誅暴則多飄風，枉法令則多虫螟，殺不辜則國赤地，令不時則多淫雨，四時者天之吏也，日月者天之使也，星辰者天之期也，虹蜺彗星者天之忌也」。董仲舒對策一：「然及至

後世淫佚衰微，不能統理群生，諸侯背叛，殘賊良民以爭壤土，廢德教而任刑罰，刑罰不中則生邪氣，邪氣積於下，怨惡畜於上，上下不和則陰陽繆戾而妖孳生矣。此災所緣而起也」。谷永、上疏：「臣聞災異，皇天所以譴告人君過失，猶嚴父之明誡。畏懼敬改，則禍銷福降；忽然簡易，則咎罰不除。……今三年之間，災異蠭起，小大畢具，所行不享上帝，上帝不豫，炳然甚著。不求之身，無所改正，疏舉廣謀，又不用其言，是循不享之迹，無謝過之實也，天責愈深」。（漢書卷八十五本傳）

(6)天人感應與正名　董仲舒、春秋繁露、玉英篇：「治國之端在正名」。深察名號篇：「名號之正，取之天地，天地為名號之大義也。古之聖人謞而效天地謂之號，鳴而施命謂之名」。「名號異聲而同本，皆鳴謞而達天意者也。天不言，使人發其意；弗為，使人行其中；名則聖人所發天意，不可不深觀也」。

(7)天人感應與養生　內經、生氣通天論：「黃帝曰：夫自古通天者，生之本，本於陰陽。天地之間，六合之內，其氣九州（九竅）、五藏、十二節，皆通乎天氣，其生五，其氣三。數犯此者，則邪氣傷人，此壽命之本也。蒼天之氣清淨則志意治，順之則陽氣固，雖有賊邪，弗能害也，此因時之序。故聖人傳精神，服天氣而通神明，失之則內閉九竅，外壅肌肉，衛氣散解，此謂自傷，氣之削也」。

(三)漢以後的天人感應說　顧亭林、日知錄、人事感天條：「易傳言先天後天，考之史書所載，人事動於下，而天象變於上，有驗於頃刻之間，而不容遲者。宋武帝欲受晉禪，乃集朝臣宴飲，日晚坐散，中書令傅亮叩扉入見，請還都，謀禪代之事。及出已夜，見長星竟天，拊髀歎曰：我常不信天文，今始驗矣。隋文帝立晉王廣為太子，其夜烈風大雪，地震山崩，民舍多壞，壓死者百餘口。唐玄宗為臨淄王，將誅韋氏，與劉幽

求等，微服入苑中，向二鼓，天星散落如雪，幽求曰：天道如此，時不可失。文宗以右軍中尉王守澄之言，召鄭注對于浴堂門，是夜彗出東方，長三尺。然則荊軻爲燕太子丹謀刺秦王，而白虹貫日；衞先生爲秦昭王畫長平之事，而太白食昴，固理之所有。孟子言氣壹則動志，其此之謂與」？

四批評　王充、論衡、變動篇：「人在天地之間，猶蚤虱之在衣裳之內，螻蟻之在穴隙之中。蚤虱螻蟻爲逆順橫從，能令衣裳穴隙之間氣變動乎？……天至高大，人至卑小。……以七尺之細形，感皇天之大氣，其無分銖之驗，必也」。又感類篇：「聖人純完，行無缺失矣，何自責有五過？然如書曰，湯自責，天應以雨。湯本無過，以五過自責，天何故雨？以無過致旱，亦知自責不能得雨也。由此言之，旱不爲湯至，雨不應自責。然而前旱後雨者，自然之氣也」。荀悅、申鑒、俗嫌篇：「或問日時禁忌。曰：『此天地之數也。東方主生，死者不鮮；西方主殺，生者不寡；南方火也，居之不燋；北方水也，蹈之不沈。故甲子昧爽，殷滅周興；咸陽之地，秦亡漢隆』。」

參看：「天」、「天人合一」、「天命」、「五行」各條。

參考文獻：

①胡適、中國中古思想史長編、第五章、淮南王書下：「陰陽感應的宗教」。六十年，胡適紀念館。

②顧頡剛、「五德終始說下的政治和歷史」文，古史辨，第五冊。

③顧頡剛、漢代學術史略，第六章：「天象的信仰與天變的負責者」，第七章：「災異說和西漢的國運」。六十一年，臺灣啓業書局重印。

④蕭公權、中國政治思想史，第九章、第三節：「董仲舒」，第四節：「董子以後的天人論」。

四十三年，中華文化出版事業委員會。

天生人成

「天生人成」，原於對天之自然一義的了解。天既是自然，對人間的吉凶、禍福、治亂、興亡無關，這必然導致對人自身責任的加强，以及由人直接承當禍福、興亡的思想。天生人成的思想，比「天人之分」又更進一步，這是荀子在老、莊的自然宇宙觀，和孔、孟人文思想的基礎上，發展出來的一個新的理論架構，這個理論足以顯現荀子哲學的特色。荀子的價值系統在「禮義之統」，天生人成，則爲禮義之統的運作，屬於它的功能論。依荀子的想法，天能生物，不能辨物；地能載人，不能治人；能辨能治者爲人。荀子稱辨、治爲「分」，它代表禮義效用的表現。所謂「人成」、就是憑藉着「分」，去安頓並成就「宇中萬物」及「生人之屬」。

荀子以後，有幾位哲學家也偶然講到天、生人成，都沒有能跳出荀子所說的範圍，在他們的思想裏，也遠不及在荀子的重要。

㈠天生萬物，聖人以分成之　荀子、王制篇：「天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；爲之、貫之、積重之、致好之者，君子之始也；故天地生君子，君子理天地」。禮論篇：「天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也。宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也」。富國篇：「人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也。……百姓之力，待之而後功；百姓之群，待之而後和；百姓之財，待之而後聚；百姓之埶，待之而後安；百姓之壽，待之而後長；父子不得不親，兄弟不得不順，男女不得不歡；少者以長，老者以養。故曰：天地生之，聖人成之，此之謂也」。

㈡天生人養說　呂氏春秋、本生篇：「始生之者，天也；養成之者，人也。能養天之能生，

而勿攖之，謂之天子。天子之動也，以全天爲故者也，此官之所自立也。立官者，以全生也，今世之惑主多立官而反以害生，則失所爲立之矣」。

㈢**天生以孝弟，人成以禮樂**　董仲舒、春秋繁露、立元神篇：「天、地、人萬物之本也，天生之，地養之，人成之。天生之以孝弟，地養之以衣食，人成之以禮樂，三者相爲手足，合以成體，不可一無也」。

㈣**天生萬物，聖人成之**　陸賈、新語、道基篇：「傳曰，天生萬物，以地養之，聖人成之，功德參合而道術生焉」。

㈤**生乃自然，成賴人力**　王安石、老子：「道有本有末。本者，萬物之所以生也；末者，萬物之所以成也。本者，出之自然，故不假乎人之力而萬物以生也；末者，涉乎形器，故待人力而後萬物以成也。夫其不假人之力而萬物以生，則是聖人可以無言也，無爲也。至乎有待於人力而萬物以成，則是聖人之所以不能無言也，無爲也」。

參看：「天人之分」、「天論」條。

參考文獻：韋政通、荀子與古代哲學，第二章：「荀子『天生人成』一原則之構造」，五十五年，臺灣商務初版。

天下爲公

天下爲公，是中國政治上的偉大理想。最初作爲大同社會的主要條件出現在禮記、禮運篇。秦、漢之際，專制私有天下形成以後，公天下的思想亦於此時興起。呂氏春秋、貴公篇說：「昔先聖王之治天下也，必先公，公則天下平矣，平得於公。嘗試觀於上志，有得天下者衆矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也，生於公。……天下非一人之天下也，天下之天下也」。漢代谷永，即以此義答成帝之問：「臣聞天生蒸民，不能相治，爲立王者以統理之，……垂三統，列

三正，去無道，開有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也」。（漢書卷八十五本傳）。呂氏春秋、去私篇，並以堯、舜爲公天下的例子：「堯有子十人，不與其子而授舜。舜有子九人，不與其子而授禹，至公也」。

漢以後，君主專制已定型，思想家們很少再提到這個理想。到明末，以攻擊君主專制著名的黃梨洲，再度憑藉它作爲攻擊專制的標準。明夷待訪錄、原君篇：「有生之初，人各自私也，人各自利也；天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以己之利爲利，而使天下受其利；不以一己之害爲害，而使天下釋其害；此其人之勤勞必千萬於天下之人」。又原法篇：「三代之法，藏天下於天下者也：山澤之利不必其盡取，刑賞之權不疑其旁落，貴不在朝廷也，賤不在草莽也。在後世方議其法之疏，而天下之人不見上之可欲，不見下之可惡，法愈疏而亂愈不作，所謂無法之法也」。

參看：「公」、「大同」、「禪讓」各條。

天下一家

天下一家，是把天下之人視如一家人，這是孔子推己及人的仁愛思想的充分表現。荀子把天下一家視爲王制的現象，禮記禮運則看作聖人之治，可知這個觀念在儒家是代表政治或社會方面的理想。荀子、王制篇：「王者之法，等賦，政（正）事，財（裁）萬物，所以養萬民也。田野什一，關市幾而不征，山林澤梁，以時禁發而不稅。相地而衰政，理道之遠近而致貢，通流財物粟米，無有滯留，使相歸移也。四海之內若一家，故近者不隱其能，遠者不疾其勞」。禮記、禮運篇：「故聖人耐(能)以天下爲一家，以中國爲一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能爲之」。

參看：「大同」、「天下爲公」條。

天子親耕

天子親耕，代表傳統的重農思想，蓋爲古代農家所首倡，後來禮記和漢代的重要思想家董仲舒，都相率倡導，終於成爲漢、唐時代重農政策的一部分。

㈠**思想的倡導**　神農書、神農之法：「丈夫丁壯而不耕，天下有受其飢者；婦人當年而不織，天下有受其寒者。故天子親耕，后妃親織，以爲天下先」。(見中華文彙、先秦文彙上册)野老書、上農篇：「后稷之所以務耕織者，以爲本敎也。是故天子親率諸侯耕帝籍田，大夫士皆有功業。……后妃率九嬪蠶於郊，桑於公田，是以春秋冬夏皆有麻枲絲繭之功，以力婦敎也」。(同上)禮記、表記：「子言之，吾子之所謂義者，貴賤皆有事於天下，天子親耕粢盛秬鬯以事上帝，故諸侯勤以輔事於天子」。董仲舒對策二：「陛下親耕籍田以爲農先，夙寤晨興，憂勞萬民，思惟往古而務以求賢，此亦堯舜之用心也，然而未云獲者，士素不厲也」。李二曲、四書反身錄、孟子下：「每鄉擇老成勤力精於農事者，立爲農長，俾專督農。牧民者仍按時躬親省耕，以驗勤惰，以申鼓舞」。

㈡**天子親耕的實例**　漢書、文帝紀、文帝詔：「夫農天子之本也，其開籍田，朕親率耕，以給宗廟粢盛」。又詔：「農天下之大本也，民所恃以生也，而民或不務本而事末，故生不遂，朕憂其然，故今親率群臣，農以勸之」。景帝紀、景帝詔：「朕親耕，后親桑，以奉宗廟粢盛祭服，爲天下先」。唐書、高祖本紀：「高祖、武德二十二年，上自苑中種麥，率太子以下，躬自收穫。謂太子等曰：此將以薦宗廟，是以躬親，亦欲令汝等知稼穡之難也」。

參看：「農家」條。

太一

太一在哲學上，它的意義同於天道、道、或太極，被視爲天地萬物的本源。太一與太極或道不同的是，它不只是一個哲學上的觀念，同時又是宗教上的崇拜對象，在漢武帝時，祂的地位曾駕乎各種天神和地神之上。

㈠太一即道　莊子、天下篇：「建之以常無有，主之以太一」。呂氏春秋、勿躬篇：「是故聖王之德，融乎若日之始出，極燭六合，而無所窮屈；昭乎若日之光，變化萬物，而無所不行，神（妙）合乎太一」。又大樂篇：「道也者，至精也，不可爲形，不可爲名，彊爲之名，謂之太一」。

㈡太一即太極　孔穎達、周易正義：「太極謂天地未分之前，元氣混而爲一，即是太初、太一也」。（解繫辭傳「易有太極」）

㈢天地萬物之本　禮記、禮運篇：「是故夫禮必本於太一，分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神，其降曰命，其官於天也」。呂氏春秋、大樂篇：「太一出兩儀，兩儀出陰陽，……萬物所出，造於太一」。淮南子、詮言訓：「洞同天地，渾沌爲樸，未造而成物，謂之太一」。

㈣禮樂之本　禮記、禮運篇：「夫禮必本於太一」。呂氏春秋、大樂篇：「夫樂之所由來者遠矣，生於度量，本於太一」。孔子家語、禮運：「夫禮必本於太一」。

㈤太一與宗教　顧炎武、日知錄、太一條：「太一之名，不知始於何時。史記天官書，中宮天極星，其一明者爲太一常居。封禪書，亳人謬忌，奏祠太一方，曰，天神貴者太一，太一佐曰五帝，古者天子以春秋祭太一，東南郊，用太牢，七日，爲壇開八通之鬼神，於是天子令太祝，立其祠。長安東南郊，常奉祠如忌方。其後有人上書，言古者天子三年一用太牢，祠神三，一天，一地，一太一，天子許之，令太祝領祠之，於忌太一壇上如其方，此太一之祠所自起」。又：「

武帝祠太一於長安，至晚年以虛耗受禍，而後方悔方士之謬，雖其悔之弗早，猶愈於終不知悔者也」。

參看：「太極」、「道」條。

參考文獻：胡適、中國中古思想史長編、第六章、五節：「漢武帝的宗教」。六十年，胡適紀念館。

太和

莊子、天運篇有「太和萬物」句，意思是使萬物得其和，據蘇轍說，此非莊子正文，乃注語誤入者。

使「太和」成為富有哲學意義的觀念，始於周易、彖辭：「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞，首出庶物，萬國咸寧」。宋儒張載從宇宙論的觀點，把它做了進一步的發揮。張子正蒙、太和篇：「太和所謂道，中涵浮沉、升降、動靜相感之性，是生絪縕相盪、勝負、屈伸之始。……散殊而可象為氣，清通而不可象為神」。張子在這裏所說的「太和」，乃指宇宙混沌未分化的本體，意義同於道。清儒王夫之的正蒙注，對太和做了兩種解說：(1)和之至：「太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所謂太極也。陰陽異撰，而其絪縕於太虛之中，合同而不相悖害，渾淪無間，和之至矣。未有形器之先，本無不和，既有形器之後，其和不失，故曰太和」。(2)陰陽氣神之相和：「太和之中，有氣有神。神者非他，二氣清通之理也。不可象者，即在象中。陰與陽和，氣與神和，是謂太和」。

明代思想家呂坤，對太和另有一種新的見解，他視太和為開拓心胸的道，把它從宇宙論的範圍，引入修養工夫中來。呻吟語、修身篇：「聖人之道，太和而已，故萬物皆育。便是秋冬，不害其為太和，況太和又未嘗不在秋冬宇宙間哉！余性褊，無弘度、平心、溫容、巽語，願從事於太和之道，以自廣焉」。

參看：「和」、「禮與樂」、「樂敎」條。

太虛

作爲一個哲學的概念，太虛在宋、明理學中才被廣泛使用，大部分屬於宇宙論的意義，少數也和心性論發生關係。

㈠**太虛即天空**　近思錄、道體：「横渠曰：氣坱然太虛，升降飛揚，未嘗止息」。張載、正蒙、太和篇：「由太虛，有天之名」。王夫之、正蒙注、太和篇：「陰陽異撰，而其絪縕於太虛之中」。又：「太虛即氣，絪縕之本體。陰陽合於太和，雖其實氣也，而未可名之爲氣；其升降飛揚，莫之爲而爲，萬物之資始者，於此言之則謂之天」。

㈡**氣之本**　張載、正蒙、太和篇：「太虛無形，氣之本體」。王廷相、愼言、五行篇：「虛者氣之本，故虛空即氣」。王夫之、思問錄、內篇：「太虛，一實者也」。(政通案：太虛因氣而爲實。)

㈢**以太虛比喩人心**　楊簡、絕四記：「人心自明，人心自靈，意起我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈。……聖人不能以道與人，能去人之蔽爾。如太虛未始不清明，有雲氣焉，故蔽之，去其雲氣，則清明矣」。(慈湖遺書卷二)

㈣**人性的本源**　王廷相、愼言、道體篇：「有太虛之氣而後有天地，有天地而後有氣化，有氣化而後有牝牡，有牝牡而後有夫婦，有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣，有君臣而後名敎立焉。是故太虛者，性之本始也」。

參看：「氣」、「虛靜」條。

太極

太極這個觀念，雖始見於莊子和繫辭傳，但使它在哲學史上佔一重要的地位，實始於周敦頤的太極圖說，朱熹承繼其說，又做了更進一步的發展。從此，不論是在宇宙論或人生論，太極都

成爲基本的概念之一，內涵也趨於複雜。

㈠**太極即天**　莊子、大宗師篇：「夫道，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之上而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久」。

㈡**形上的道體**　周易、繫辭傳：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。邵雍、皇極經世：「太極者，一也，不動；生二，二則神也。神生數，數生象，象生器」。周敦頤、太極圖說：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉」。王安石、原性：「夫太極者，五行之所由生，而五行非太極也」。朱熹、太極圖說註：「太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則冲穆無朕，而陰陽五行之理，已悉具於其中矣」。陸象山、與朱元晦第一書：「夫太極者，實有是理，聖人從而發明之耳，非以空言立論，使後人簸弄於頰舌紙筆之間也。其爲萬化根本，固自素定，其足不足，能不能，豈以人言不言之故邪」？（全集卷二）呂坤、呻吟語、天地篇：「有在天之天，有在人之天。有在天之先天，太極是已；有在天之後天，陰陽五行是已」。

㈢**混沌未分之氣**　周易、鄭玄注太極：「淳和未分之氣」。王廷相、太極辯：「太極之說，始於『易有太極』之論，推極造化之源，不可名言，故曰太極。求其實，即天地未判之前大始渾沌淸虛之氣是也。……造化自有入無，自無爲有，此氣常在，未嘗澌滅，所謂太極，不於天地未判之氣主之而誰主之耶」？（家藏集卷三十三）

㈣**萬理的總名**　朱熹、語類卷九十四：「事事物物皆有個極，是道理極致。總天地萬物之理，便是太極」。陸隴其、太極論：「夫太極者。萬理之總名也，在天則爲命，在人則爲性；在天

則爲元亨利貞，在人則爲仁義禮智。以其有條而不紊，則謂之理；以其爲人所共由，則謂之道；以其不偏不倚，無過不及，則謂之中；以其眞實无妄，則謂之誠；以其純粹而精，則謂之至善；以其至極而無以加，則謂之太極，名異而實同也」。(三魚堂文集)馮友蘭、新理學、第一章：「所有之理之全體，我們亦可以之爲一全而思之。此全即是太極。所有衆理之全，即是所有衆極之全。總括衆極，故曰太極」。又：「太極即是衆理之全，所以其中是萬理具備」。

(五)太極即理　朱熹、答陸子靜：「且夫大傳之太極者何也？即兩儀四象八卦之理，具於三者之先而縕於三者之內者也」。語類卷九十四：「太極非是別爲一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一個理而已。因其極至，故名曰太極」。

(六)人身的太極　李二曲、錫山語要：「人當未與物接，一念不起，即此便是無極而太極。及事至念起惺惺處，即此便是太極之動而陽。一念知斂處，即此便是太極之靜而陰」。(二曲集卷五)陸隴其、太極論：「論太極者，不在乎明天地之太極，而在乎明人身之太極。……學者誠有志乎太極，惟於日用之間，時時存養，時時省察，不使一念之越乎理，不使一事之悖乎理，不使一言一動之踰乎理，斯太極存焉矣」。

(七)批評　李贄、焚書、夫婦論：「極而言之，天地一夫婦也。是故有天地然後有萬物，然則天下萬物，皆生於兩，不生於一明矣。而又謂一能生二，理能生氣，太極能生兩儀，何歟？夫厥初生人，惟是陰陽二氣，男女二命，初無所謂一與理也，而何太極之有？以今觀之，所謂一者果何物？所謂理者果何在？所謂太極者果何所指也？若謂二生于一，一又安從生也？一與二爲二，理與氣爲二，陰陽與太極爲二，太極與無極爲二，反覆窮詰，無不是二，又烏覩所謂一者，而遽爾妄言之哉！故吾究物始，而見夫婦之爲造端

也，是故但言夫婦二者而已，更不言一，亦不言理」。

參看：「無極而太極」、「理」、「道」條。

參考文獻：唐君毅、中國哲學原論上册、第十三、十四、十五章，「原太極」三篇。五十五，香港人生出版社。

仁

如果說，一個觀念的重要和偉大，可以由它在歷史上出現和被討論的次數的多寡來估量的話，無疑的，仁在中國哲學史上，是最重要也是最偉大的觀念之一。它活躍的生命、一直貫串着兩千五百多年來的哲學史，像一個觀念的活泉，衆多的概念，由它滾滾流出，因此使仁有了豐富而複雜的涵義。這些涵義，大抵可以分三類：(1)倫理的；(2)政治的；(3)宇宙論的。而以倫理方面的爲最多。

儘管仁在哲學史上不斷被討論着，但只有在孔、孟的思想中，佔有最重要的地位。漢、宋兩代，仁學雖有一些新的發展，但仁在這兩個時代的哲學裏，畢竟已不是代表性的觀念。這在哲學史上，是很正常的現象，因爲一個觀念，不論具有如何强大的繁衍力，總有它的限度。探討宇宙人生的複雜問題，同樣也須要複雜的觀念。即是同樣的問題，在不同的時代，也須要有不同的觀念去討論它，才能一新耳目。一個重要的嶄新觀念的出現，往往代表着一種哲學的新活力。

在我們的時代裏，如要使仁學有新的發展，運用現代相關的社會科學方面的知識，從事哲學性的討論，是值得嘗試的工作。

(一)仁的涵義

(1)倫理的涵義

1.心之德　論語、八佾篇：「子曰：人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何」？里仁篇：「子曰：人之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣」。雍也篇：「子曰：回也，其心三月不違仁，其

餘，則日月至焉而已矣」。述而篇：「子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝」。「子曰：仁遠乎哉，我欲仁斯仁至矣」。衛靈篇：「子曰：志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」。學而篇：「巧言令色，鮮矣仁」。孟子、公孫丑上：「孟子曰：仁則榮，不仁則辱。今惡辱而居不仁，是猶惡溼而居下也」。離婁下：「孟子曰：君子所以異於人者，以其存心也，君子以仁存心，……」告子上：「孟子曰：雖存乎人者，豈無仁義之心哉」。「孟子曰：仁，人心也」。「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也」。盡心上：「仁、義、禮、智根於心」。左傳、襄公九年：「體仁足以長人」。襄公十一年：「禮以行之，信以守之，仁以厲之」。昭公六年：「行之以禮，守之以信，奉之以仁」。定公四年：「違强陵弱，非勇也；乘人之約，非仁也」。國語、晉語二：「仁置德，武置服」。「殺身以成志，仁也」。晉語八：「敬學而好仁」。中庸：「知、仁、勇，三者、天下之達德也」。「修身以道，修道以仁」。周易、乾文言傳：「君子體仁足以長人」。「仁以行之」。說卦傳：「立人之道，曰仁曰義」。荀子、性惡篇：「仁之所在無貧窮，仁之所亡無富貴」。不苟篇：「唯仁之爲守，唯義之爲行」。君道篇：「智而不仁，不可；仁而不智，不可；既智且仁，是人主之寶也」。韓非子、解老篇：「仁者德之光」。禮記、禮器篇：「故物(人)無不懷仁，鬼神饗德」。表記篇：「仁者人也」。「仁之爲器重，其爲道遠，擧者莫能勝也，行者莫能致也，取數多者仁也；夫勉於仁者，不亦難乎」?「中心安仁者，天下一人而已矣」。「仁之難成久矣」。「其君子尊仁畏義」。大戴禮記、子張問入官：「仁在身，則民顯以佚之也」。文王官人：「誠仁必有可尊之色」。「如此者隱於仁質也」。曾子制言中：「昔者伯夷、叔齊死於溝澮之間，其仁成名於天下」。「君子以仁爲尊」。武王踐阼：「且臣聞

之，以仁得之，以仁守之，其量百世」。衛將軍文子：「獨居思仁」。五帝德：「其仁如天，其知如神」。千乘：「不仁，國不化」。朱熹、仁說：「故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣」。

2.愛 論語、顏淵篇：「樊遲問仁，子曰：愛人」。墨子、經上：「仁，體愛也」。孟子、梁惠王上：「未有仁而遺其親者也」。公孫丑上：「教不倦，仁也」。離婁上：「愛人不親，反其仁」。離婁下：「仁者愛人」。告子上：「惻隱之心，仁也」。盡心上：「親親仁也」。「親親而仁民，仁民而愛物」。「仁者無不愛也」。盡心下：「仁者以其所愛及其所不愛，不仁者以其所不愛及其所愛」。左傳、僖公十四年：「幸災不仁」。僖公三十年：「因人之力而敝之，不仁」。成公元年：「仁以接事」。昭公元年：「武有仁人之心」。哀公七年：「子服景伯曰：小所以事大，信也；大所以保小，仁也。背大國，不信，伐小國，不仁」。國語、周語下：「仁，文之愛也」。楚語上：「明慈愛以導之仁」。楚語下：「愛而不仁」。吳語：「不仁則不能與三軍共飢勞之殃」。晉語一：「愛親之謂仁」。周語中：「不仁則民不至」。「能獲鄭伯而赦之，仁也」。大學：「仁親以爲寶」。中庸：「仁者人也，親親爲大」。周易、繫辭傳：「安土敦乎仁，故能愛」。管子、小問篇：「存亡繼絕，而赦無罪，則仁廣而義大矣」。「非其所欲，勿施於人，仁也」。形勢解篇：「能慈仁敎訓，而不失理，則子婦孝」。荀子、王霸篇：「行一不義，殺一無罪，而得天下，仁者不爲也」。議兵篇：「仁者愛人」。大略篇：「仁，愛也，故親」。韓非子、解老篇：「仁者，謂其中心欣然愛人也」。禮記、經解篇：「上下相親謂之仁」。禮運篇：「祖廟所以本仁也」。樂記篇：「仁以愛之」。表記篇：「厚於仁者薄於義，親而不尊」。喪服四制篇：「仁者可以觀其愛焉」。祭統

篇：「仁足與之」。文王世子篇：「養老幼于東序，終之以仁也」。大戴禮記、主言篇：「天下之至仁者，能合天下之至親者也」。「仁者莫大於愛人」。衛將軍文子：「其不弊百姓者則仁也」。毛詩、生民：「行葦忠厚也，周家忠厚，仁及草木」。董仲舒、春秋繁露、必仁且智篇：「仁者，所以愛人類也」。仁義法篇：「仁者，愛人之名也」。對策三：「仁者，君之所以愛也」。**揚雄**、太玄：「視而愛之者，仁也」。法言：「自愛，仁之至也」。荀悅、申鑑、雜言上：「愛民如子，仁之至乎」？袁準、禮政：「所謂仁者，愛人者也」。（群書治要）李覯、禮論一：「溫厚而廣愛者，命之曰仁」。周敦頤、通書：「愛曰仁」。程顥、語錄：「以己及物，仁也」。（遺書卷十一）朱熹、仁說：「吾之所論，以愛之理而名仁者也」。朱舜水、文集、雜說：「仁者，吾心惻隱之微，而施之天下，則足以保四海」。康有爲、大同書：「能愛類者謂之仁，不愛類者謂之不仁」。

3. 博愛　董仲舒、春秋繁露、爲人者天地篇：「先之以博愛，教之以仁也」。國語、周語下注：「博愛於人爲仁」。徐幹、中論、智行：「君子仁以博愛」。韓愈、原道：「博愛之謂仁」。

4. 愛得分　尸子、分：「愛得分曰仁」。

5. 敬　左傳、僖公三十三年：「敬，德之聚也。……出門如賓，承事如祭，仁之則也」。

6. 孝　禮記、祭義篇：「父母既沒，愼行其身，不遺父母惡名，可謂能終矣，仁者仁此者也」。祭統篇：「子孫之守宗廟社稷者，先祖無美而稱之，是誣也；有善而弗知，不明也；知而弗傳，不仁也」。大戴禮記、盛德篇：「凡不孝生於不仁愛，不仁愛生於喪祭之禮不明，喪祭之禮，所以教仁愛也」。

7. 不背本　左傳、成公九年：「不背本，仁也」。

8.義之本 禮記、禮運篇：「仁者，義之本也」。

9.以德報怨 禮記、表記篇：「以德報怨，則寬身之仁也」。

10溫潤而澤 禮記、聘義篇：「夫昔者君子比德於玉焉：溫潤而澤，仁也」。

11恩 禮記、喪服四制篇：「恩，仁也」。

12恕 大戴禮記、衛將軍文子：「方長不折則恕也，恕則仁」。

13不淫於色 大戴禮記、千乘篇：「何如之謂仁？子曰：不淫於色」。

14不殺 顏之推、顏氏家訓、歸心篇：「仁者，不殺之禁也」。

15人心 孟子、告子上：「仁，人心也」。朱熹、仁說：「仁，人心也」。陸象山、與趙監書：「仁義者，人之本心也」。

16人性 潘平格、、求仁錄輯要卷一：「孔門之學，以求仁爲宗。仁，人性也，求仁所以復性也」。

17性心合 李光地、仁說：「性，生理也；心，生機也；生理與生機合之謂仁」。（榕村全集）

18立人之道 王夫之、讀四書大全卷三十三：「仁也，義也，禮也，此立人之道，人所當修者」。

19忍 釋名：「仁，忍也，性惡殺好善含忍之也」。

20吸引之力 康有爲、中庸注：「仁從二人，人相偶，有吸引之意，即愛力也。……人具此愛力，故仁即人也。苟無此愛力，即不得爲人矣」。

21仁有差等 康有爲、孟子微卷一：「孔子之三世之法，撥亂世仁不能遠，故謂親親。升平世仁及人類，故能仁民。太平世衆生如一，故兼愛物。仁既有差等，亦因世爲進退大小」。

(2)政治的涵義

1.讓國　左傳、僖公八年：「宋公疾，太子玆父固請曰：目夷長且仁，君其立之。公命子魚（目夷），子魚辭曰：能以國讓，仁孰大焉」。

2.利國　國語、晉語一：「爲國者，利國之謂仁」。

(3)宇宙論的涵義

1.與萬物一體　程顥、語錄：「仁者，渾然與物同體」。（遺書卷二上）潘平格、求仁錄輯要卷一：「仁也者，渾然天地萬物一體」。康有爲、孟子微卷一：「萬物一體，慈惻心生，即爲求仁之近路」。

2.生　管子、禁藏篇：「春仁夏忠」。禮記、樂記篇：「春作夏長，仁也」。董仲舒、王道通三篇：「夫仁也，天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而復始，凡擧歸之以奉人，察於天之意，無窮極之仁也」。白虎通義卷八：「仁者好生」。周敦頤、通書：「生，仁也」。程顥、語錄：「萬物之生意最可觀，……斯可謂仁也」。（遺書卷十一）程頤、粹言卷一：「心猶種焉，其生之德是爲仁也」。朱熹、仁說：「蓋仁之爲道，乃天地生物之心，即物而在」。家鉉翁、恕齋說：「蓋仁者，天地生物之心，所以散見乎萬形者也」。（南宋文範）戴震、孟子字義疏證、仁：「仁者，生生之德也」。康有爲、中庸注：「仁……在天爲生生之理」。

(4)仁涵衆德　論語、陽貨篇：「子張問仁於孔子，孔子曰：能行五者於天下，爲仁矣。請問之，曰：恭、寬、信、敏、惠」。韓詩外傳：「仁道有四：仁者有聖，仁者有智，仁者有德，仁者有謙」。程顥、識仁篇：「仁者渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也」。朱熹、仁說：「故人之爲心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無不包」。李光地、仁說：「一心而統言之，則生理而已。分之，則仁義也，又分之，則四德也。……生理無不周，故仁統四德。……人求仁

者，必合衆德焉，故智也，禮也、義也、皆所以爲仁也」。戴震、孟子字義疏證、仁義禮智：「言仁可以賅義，使親愛長養不協於正大之情，則義有未盡，亦即爲仁有未至。言仁可以賅禮，使無親疏上下之辨，則禮失而仁亦未爲得。且言義可以賅禮，言禮可以賅義；先王之以禮教，無非正大之情；君子之精義也，斷乎親疏上下，不爽幾微；而擧義擧禮可以賅仁，又無疑也。擧仁義禮可以賅智，智者，知此者也」。

(三)**踐仁的工夫**　論語、里仁篇：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顚沛必於是」。雍也篇：「回也，其三月不違仁，其餘，則日月至焉而已矣」。顏淵篇：「克己復禮爲仁」。「仁者其言也訒」。子路篇：「剛毅木訥近仁」。孟子、公孫丑上：「仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣」。盡心上：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉，强恕而行，求仁莫近焉」。告子上：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之，有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣」。「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也幾希！則其旦晝之所爲，有(又)梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣」。中庸：「力行近乎仁」。「肫肫其仁，淵淵其源，浩浩其天」。荀子、解蔽篇：「是以闢耳目之欲，而遠蚊蝱之聲，閑居靜思則通，思仁若是，可謂微乎。……仁者之思也恭，聖人之思也樂，此治心之道也」。王安石、禮樂論：「養生以爲仁，保氣以爲義，去情却欲以盡天下之性，修神致明以趨聖人之域」。潘平格、求仁錄輯要卷一：「求仁之學，舍格通人我，又奚適哉？……求仁必在恕也。……格物全是恕，物格則仁矣」。

(四)仁的功能

(1)**社會功能** 論語、里仁篇：「里仁爲美」。子路篇：「樊遲問仁？子曰：居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也」。孟子、公孫丑上：「仁則榮，不仁則辱」。盡心上：「親親仁也，敬長義也」。梁惠王上：「未有仁而遺其親者也」。離婁上：「愛人不親反其仁」。大學：「一家仁，一國興仁」。荀子、性惡篇：「分親疏，序長幼，此先王之道，……仁者仁此者也」。

(2)**政治的功能** 論語、泰伯篇：「君子篤於親，則民與於仁」。陽貨篇：「子張問仁於孔子，孔子曰：能行五者於天下爲仁矣。請問之？曰：恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則任人焉，敏則有功，惠則足以使人」。孟子、離婁上：「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁，國之所以廢興存亡者亦然」。公孫丑上：「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里」。國語、周語中：「夫仁禮勇皆民之爲也。以義死用謂之勇，奉義順則謂之禮，畜義豐功謂之仁」。荀子、性惡篇：「尙賢使能，等貴賤，……此先王之道，……仁者仁此者也」。王霸篇：「用國者，義立而王，信立而霸，權謀立而亡，三者明主之所謹擇 ，仁人之所務白也」。

(3)**宇宙的功能** 周易、繫辭傳：「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉」！尸子、處道篇：「德者，天地萬物得也；義者，天地萬物宜也；禮者，天地萬物體也。使天地萬物皆得其宜，當其體者，謂之大仁」。

參看：「仁政」、「仁與孝」、「仁與智」、「仁與富」各條。

參考文獻：

①楊慧傑、仁的涵義與仁的哲學——中國古代仁的研究，六十四年，牧童出版社。

②屈萬里、「仁字涵義之史的觀察」文，民主

評論，五卷，廿三期。

③陳大齊、「孔子所說仁的意義」文，大陸雜誌，第十三卷第十二期。。

④陳榮捷、「仁的概念之開展與歐美之詮釋」文，見陳著王陽明與禪，六十二年，無隱精舍。

⑤陳榮捷、「康有爲論仁」文，原載香港人生雜誌，三十三卷，第三期，現亦收入前註之書中。

⑥項退結、「仁的經驗與仁的哲學」文，見項著邁向未來的哲學思考，六十一年，現代學苑月刊社。

仁政

仁政是把仁運用到政治的領域，使仁不但成爲爲政之本，也是政治的最高理想之一。古代哲學家中，就這一點有獨到發揮的是孟子，他不但描繪了仁政的具體內容，且堅信仁政具有無上效果。

不論是仁政或儒家普遍提倡的德治，這種思想都是從家族社群中孕育出來的。早期的社會都是血緣團體，當這種團體演變到政治國家形態時，儒家始終沒有把它當一個獨立的單位看，而是看成家族組織的擴大，所以君臣關係猶如父子關係，適用於家庭的道德原理，同樣也適用於國家。認識這一點，才能了解儒家爲什麼說「一家仁，一國興仁」（大學），「正家而天下定」（易、家人象）的原因。

㈠仁乃爲政之本　中庸：「爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁」。

㈡仁政乃長治久安之道　大戴禮記、武王踐阼：「以仁得之，以仁守之，其量百世；以不仁得之，以仁守之，其量十世；以不仁得之，以不仁守之，必及其世」。

㈢仁政的內容　孟子、滕文公上：「夫仁政必自經界始，經界不正，井地不均，穀祿不平。

是故暴君汙吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也」。梁惠王上：「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日修其孝弟忠信，入以事其父兄，出以事其長上，……夫誰與王敵，故曰：仁者無敵」。

(四)仁政的效果　孟子、告子上：「仁之勝不仁也，猶水勝火」。公孫丑上：「當今之時，萬乘之國行仁政，民之悅之猶解倒懸也」。離婁上：「天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體」。「君仁莫不仁」。「夫國君好仁，天下無敵」。

(五)反對仁政的思想　韓非子、顯學篇：「言先王之仁義，無益於治；明吾法度，必吾賞罰者，亦國之脂澤粉黛也。故明主急其仁而緩其頌，故不道仁義」。五蠹篇：「夫仁義、辯智，非所以持國也。去偃王之仁，息子貢之智，循徐、魯之力，使敵萬乘，則齊荊之欲不得行於二國矣」。「今先王之愛民，不過父母之愛子，子未必不亂也，則民奚遽治哉！且夫以法行刑，而君爲之流涕，此以效仁，非以爲治也。夫垂泣不欲刑者，仁者，然而不可不刑者，法也。先王勝其法，不聽其泣，則仁之不可以爲治，亦明矣」。姦劫弒臣篇：「世之學者說人主，不曰『乘威嚴之勢，以困姦衰之臣』，而皆曰『仁義惠愛而已矣』。世主美仁義之名，而不察其實，是以大者國亡身死，小者地削主卑」。

參看：「仁」、「王道」、「恤民」各條。

仁與孝

仁是普泛的道德準則，孝是具體的行爲規範，前者不是就特定的對象而言，後者則是有特定對象的。就普泛的準則說，則仁可包涵孝；就具體的表現而言，則愛由親始，孝爲仁之肇端，故有孝弟爲仁之本之說。由於東漢提倡孝道，於是產生仁與孝孰重的爭辯，延篤作「仁孝論」，說

明二者當並重之故，可謂篤實之論。

㈠**孝爲仁之本**　論語、學而篇：「有子曰：君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與」。管子、戒篇：「孝弟者，仁之祖也」。

㈡**仁孝並重論**　延篤、仁孝論：「觀夫仁孝之辯，紛然異端，互引典文，代取事據，可謂篤論矣。……然體大難備，物性好偏，故所施不同，事少兩兼者也。如必對其優劣，則仁以枝葉扶疏爲大，孝以本根充實爲先，可無訟也。或謂先孝後仁，非仲尼序回、參之意。蓋以爲仁孝同質而生，純體之者，則互以爲稱，虞舜、顏回是也。若偏而體之，則各有其目，公劉、曾參是也。夫曾、閔以孝爲至德，管仲以九合爲仁功；未有論德不先回、參，考功不大夷吾。以此言之，各從其稱者也」。（後漢書延篤傳）

參看：「仁」、「孝」條。

仁與智

仁、智並言，始於孔子，如論語、里仁篇：「仁者安仁，知者利人」。子罕篇：「知者不惑，仁者不憂」。顏淵篇：「仁者愛人，知者知人」。衛靈篇：「知及之，仁不能守之」。雍也篇：「知者樂水，仁者樂山」。「知者動，仁者靜」。「知者樂，仁者壽」。其中以「仁者愛人，知者知人」最有意義，「知人」即所以「利人」，所以禮記、祭統篇說：「仁足以與之，知足以利之」。爲何在愛人的同時，又要强調知人？蓋知乃判別是非的能力，愛在實際行爲表現時，如缺乏判別的能力，很可能被人所陷害、欺騙。論語雍也篇裏就記有一則這類的故事：「宰我問曰：「仁者雖告之曰：井有仁（人）焉，其從之也？子曰：何爲其然也，君子可逝也（可使往救），不可陷也；可欺也，不可罔也」。宰我問孔子，一個仁者，如果有人告訴他，井裏面有人掉了下去，是否就不顧一切跳下去救人？孔子回答不可以，因爲那樣做不但不能救出井中之人，反而

白賠了一條性命。這則問答，說明仁者固當愛人，但當實際表現於行爲時，就要照察到實際的情況，審辨對方的爲人，以免被人所害，否則那樣的愛人，反足以陷人於不義，爲仁者所不取。一旦愛人反陷人於不義時，也就是不利人，所以說惟「知足以利之」。因此，落到行爲上，仁必攝知，愛人必同時知人，因智者方能不惑，孔子說：「蓋有不知而作之者，我無是也」(述而篇)，就是這個原因。

照孔子的想法，一個仁者，固當好人——這是仁，同時也要能惡人——這是智。好仁者固然是仁，惡不仁者也是仁。所以說：「唯仁者，能好人，能惡人」（里仁篇）。這樣的仁者，才是仁、智双修的人。孔子以後，孟、荀都以仁且智爲聖人。孟子、公孫丑上：「孔子曰：聖則吾不能，我學不厭，而敎不倦也。子貢曰：學不厭，智也；敎不倦，仁也；仁且智，夫子既聖矣」。荀子、解蔽篇：「孔子仁知且不蔽，故學亂(治)術，足以爲先王者也」。又君道篇：「智而不仁，不可；仁而不智，不可；既智且仁，是人主（聖王）之寶也」。仁能愛，但智却能使愛得其分。清代李光地的仁說：「仁非智無由動，故曰：智在仁之先」。仁並不是沒有智就不能行動，而是沒有智，仁就不能有恰如其分的表現。同時在具體的表現中，二者是很難說誰先誰後的。

參看：「仁」、「智」條。

仁與富

以前的思想中，對仁與富之間有三種不同的看法：(1)認爲仁即富；(2)認爲仁與富不能相容；(3)認爲富而後能行仁。所謂「仁即富」之富，不是指財富，而是「德潤身」之富。周敦頤通書說：「君子以道充爲貴，身安爲富，故常泰無不足」，就是指的這種道德之富。

(一)仁即富　荀子、性惡篇：「仁之所在無貧窮，仁之所亡無富貴」。大戴禮記、曾子制言中：

「君子以仁爲尊。天下之爲富，何爲富？則仁爲富也。天下之爲貴，何爲貴？則仁爲貴也。……是故君子將說富貴，必勉於仁也」。

(二)**仁與富不相容**　左傳、定公九年：「夫陽貨有寵於季氏，而將殺季孫，以不利魯國，而求容焉，親富不親仁，君焉用之」？孟子、滕文公上：「陽虎曰：爲富不仁矣，爲仁不富矣」。大學：「仁者以財發身，不仁者以身發財」。

(三)**富而行仁**　尸子、貴言篇：「益天下以財爲仁」。史記、貨殖列傳：「故曰：『倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱』。禮生於有而廢於無，故君子富好行其德，小人富以食其力。淵深而魚生之，山深而獸往之，人富而仁焉義焉」。

參看：「仁」、「富貴」條。

心

心在孟子以後，就一直是哲學上最重要的觀念之一，它在不同的時代，伴隨着不同的重要觀念，不斷擴大其內涵：在邵雍，心與太極結而爲一；在朱熹，與理結而爲一，在王陽明，又與良知結而爲一，到劉宗周、王船山，心與物又合而爲一。

從哲學史上看，心的涵義儘管複雜，但最主要的有兩點：(1)心爲人生的主宰；(2)心爲宇宙的本體。孟子就心之善而言性善，對前一點已暢發其義。孟子復言盡心知性知天，把心與天之間的關係已溝通，開後世天人合一論的端緒。心在宇宙論的意義，在孟子鬱而未發，要等到宋、明時代，才有重大的發展。

傳統心學中所討論的問題，有一部分，顯然屬于心理學的範圍，如知覺、情緒等，這一類的問題，如能借用現代心理學的知識予以闡釋，必能擴大傳統心學的內涵。

(一)**心的涵義**

(1)**善心**　孟子、告子上：「惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，

智也」。公孫丑上：「人皆有不忍人之心」。「推惡惡之心」。荀子、勸學篇：「積善成德，而神明自得，聖心備焉」。管子、內業篇：「凡道無所，善心安處」。程頤、語錄：「心本善，發於思慮則有善有不善」。（遺書卷十八）袁絜齋、粹言：「此心此理，貫通融會，美在其中，不勞外索」。舒廣平、謝傅漕薦舉劄子：「無好樂，無貪羨，擴然大公，推理之順，聖賢先獲我心之同然」。

(2)**惡心**　孟子、公孫丑上：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣」荀子、富國篇：「然後衆人徒，備官職，漸慶賞，嚴刑罰，以戒其心」。禮論篇：「夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也，是姦人之道而倍叛之心也」。解蔽篇：「昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而不知。故道經曰：『人心之危，道心之微』。危微之幾，惟明君子而後能知之」。韓非子、孤憤篇：「又將以法術之言矯人主阿辟（曲邪）之心，是與人主相反也」。解老篇：「人有福則富貴至，富貴至則衣食美，衣食美則驕心生，驕心生則行邪辟而動棄理」。「有欲甚，則邪心勝」。難勢篇：「勢者，養虎狼之心而成暴亂之事者也」。禮記、樂記篇：「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也，於是有悖逆詐僞之心」。「心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣。外貌斯須不莊不敬，而易慢之心入之矣」。舒廣平、謝傅漕薦舉劄子：「好樂貪羨之心掃除不盡，是心終不獲與聖賢同」。李贄（卓吾）、藏書、德業儒臣後論：「夫私者，人之心也。人必有私，而後其心乃見；若無私，則無心矣」。

(3)**認知心**　孟子、梁惠王上：「權，然後知輕重；度，然後知長短；物皆然，心爲甚」。荀

子、解蔽篇：「故知之要在於知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜」。「心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之」。「人生而知，知而有志。志也者，臧也。然而有所謂虛，不以所已臧害所將受，謂之虛」。正名篇：「心有徵知。徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不謂之不知。此所緣而以同異也」。性惡篇：「夫人雖有性質美，而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之」。朱熹、觀心說：「大抵聖人之學，本心以窮理，而順理以應物，如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然。釋氏之學，以心求心，以心使心；如口齕口，如目視目；其機危而迫，其途險而塞，其理虛而其勢逆」。

(4)**主宰**　孟子、告子上：「公都子問曰：鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？孟子曰：從其大體（指心）爲大人，從其小體（指耳目之類）爲小人。曰：鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？曰：耳目之官不思，而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也，此爲大人而已矣」。荀子、天論篇：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君」。解蔽篇：「心者，形之君也，而神明之主也」。正名篇：「心也者，道之工宰（工宰即主宰）也」。管子、內業篇：「道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也，所以修心而正形也」。尸子、貴言篇：「目之所美，心以爲不義，弗敢視也；口之所甘，心以爲不義，弗敢食也；耳之所樂，心以爲不義，弗敢聽也；身之所安，心以爲不義，弗敢服也。然則令於天下而行，禁焉而止者，心也。故曰：心者身之君也」。傅玄、正心：「立德之本，莫尚乎正心；心正而後身正，……心者，神明之主，萬物

之統也」。(全晉文)劉晝、劉子、淸神篇：「形者，生之器也；心者，形之主也」。邵雍、觀物外篇：「神統於心，氣統於腎，形統於首。形氣交而神主乎其中，三才之道也」。程頤、語錄：「問：心有善惡否？曰：在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也」。(遺書卷十八)朱熹、觀心說：「夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，爲主而不爲客者也，命物而不命于物者也」。又語類、卷五：「人之所以爲學，心與理而已矣。心雖主乎一身，而其體之虛明，足以管乎天下之理。理雖散在外物，而其用之微妙，實不外乎一人之心，初不可以內外精粗而論也」。陸象山、與李宰書：「人非草木，安得無心？心於吾官最尊大」。陳白沙、書自題大塘書屋詩後：「爲學當求諸心，必得所謂虛明靜一者爲之主」。王陽明、傳習錄下：「我的靈明便是天地鬼神的主宰，……天地鬼神萬物離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了」。又答顧東橋書：「心者，身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也」。劉蕺山、語錄：「本心湛然，無思無爲，爲天下主」。王夫之、尙書引義卷六、畢命：「一人之身，居要者心也」。

(5)**宇宙本體**　張載、正蒙、大心篇：「大其心，則能體天下之物，物有未體，則心爲有外。世人之心，止於聞見之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下，無一物非我。孟子謂盡心則知性知天，以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心」。朱熹、語類卷五：「心之全體湛然靈明，萬理具足，無一毫私慾之間。其流行該徧，貫乎動靜，而妙用又無不在焉」。「惟心無對」。陸象山、敬齋記：「道，未有外乎其心者」。自『可欲之善』，至于『大而化之之聖，聖而不可知之神』，皆吾心也」。又雜說：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」。又語錄：「先生言萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理」。湛甘泉、心

性圖說：「心也者，包乎天地萬物之外，而貫夫天地萬物之中者。中外非二也；天地無內外，心亦無內外，極言之而已」。王陽明、傳習錄上：「目無體，以萬物之色爲體；耳無體，以萬物之聲爲體；……心無體，以天地萬物感應之是非爲體」。傳習錄下：「心之本體無所不該」。又答歐陽崇一書：「良知之在人心，亘萬古，塞宇宙，而無不同」。錢德洪、復龍谿書：「吾心本與民物同體，此是位育之根」。劉蕺山、語錄：「心無內外，其渾然不見內外處，即天理也」。「心以物爲體，離物無知，今欲離物以求知，是張子所謂反鏡索照也。然則物有時而離心乎？曰：無時非物。心在外乎？曰：唯心無外」。「心在天地萬物之外，非一膜之能囿。通天地萬物爲一心，更無中外可言。體天地萬物爲一本，更無本心可覓」。

(6)**心即仁**　論語、雍也篇：「回也，其心三月不違仁」。孟子、離婁下：「君子所以異於人者，以其存心也，君子以仁存心」。告子上：「仁，人心也」。盡心上：「仁、義、禮、智根於心」。荀子、正名篇：「以仁心說」。禮記、表記篇：「中心安仁者，天下一人而已矣」。朱熹、語類卷五：「天地之大德曰生，人受天地之氣而生，故此心必仁，仁則生矣」。

(7)**心即太極**　邵雍、觀物外篇：「心爲太極」。又漁樵問答：「物莫大於天地，天地生於太極，太極即是吾心，太極所生之萬化萬事，即吾心之萬化萬事也」。朱熹、語類卷五：「心之理是太極，心之動靜是陰陽」。

(8)**心即理**　朱熹、語類卷五：「心與理一，不是理在前面爲一物」。「性便是心所有之理，心便是理之所會之地」。「心，性，理，拈着一個則都貫穿，惟觀其所指處輕重如何」？陸象山、與曾宅之書：「心，一心也；理，一理也；至當歸一，精義無二。此心此理實不容有二」。又與李宰書：「天之所以與我者，即此心也。人皆有

是心，心皆具是理，心即理也」。王陽明、答顧東橋書：「若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也；吾心之良知，即所謂天理也；致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心與理而爲一者也」。又傳習錄上：「心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分，以此純乎天理之心發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁」。又答徐愛問：「心即理也。天下人有心外之事，心外之理乎」。

(9)**心即道**　袁絜齋、粹言：「或謂道不遠人，本心即道」。劉蕺山、語錄：「心無物累便是道，莫於此外更求道，此外求道，妄也」。

(10)**心即良知**　王陽明、答顧東橋書：「心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也」。「吾心之良知，即所謂天理也」。又答鄒謙之書：「良知之在人心，則萬古如一日」。

(11)**心與性、命、情非二**　程頤、語錄：「性之本謂之命，性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，性之動者謂之情。凡此數者皆一也，聖人因事以制名，故不同若此」。(遺書卷二十五)又：「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也」。(遺書卷十八)朱熹、語類卷五：「性、情、心，惟孟子說得好。仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。心統性情者也」。「性是未動，情是已動，心包已動未動」。

(12)**心即天**　王陽明、答季德明書：「人者天地萬物之心也，心者天地萬物之主也。心即天，言心則天地萬物皆舉矣」。呂坤、呻吟語、天地篇：「心就是天，欺心便是欺天，事心便是事天，更不須向蒼蒼上面討」。

(13)**心爲人之本**　袁絜齋、粹言：「人生天地間，所以超然獨貴於物者，以是心也。心者，人之大本也」。劉蕺山、語錄：「一心也，而在天謂之誠，人之本也」。

(14)**心與物非二**　劉蕺山、語錄：「心以物爲體，……然則物有時而離心乎？曰：無時非物」。王夫之、尚書引義、卷一、堯典：「心無非物也，物無非心也」。

(15)**心與形（身）對**　莊子、齊物論：「其形化，其心與之然，可不謂大哀乎」？荀子、天論篇：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君」。管子、君臣下：「是故以人役上，以力役明，以刑(形)役心，此物之理也」。「君之在國都也，若心之在身體也。道德定於上，則百姓化於下矣。戒心形於內，則容貌動於外矣」。又內業篇：「何謂解之？在於心治。我心治，官乃治。我心安，官乃安」。

(16)**心乃知覺**　張載、正蒙、太和篇：「合性與知覺，有心之名」。朱熹、語類卷五：「心者，人之知覺，主於身而應於事者也」。又中庸章句序：「蓋嘗論之，心之虛靈知覺，一而已矣」。

(17)**心乃情緒**　荀子、正名篇：「心憂恐，則口銜芻豢而不知其味，耳聽鐘鼓而不知其聲」，……禮記、禮運篇：「飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也；善惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉」？樂記篇：「樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲噍以殺；其樂心感者，其聲嘽以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔。六者非性也，感於物而後動」。

(18)**靈明的心**　管子、內業篇：「靈氣在心，一來一逝，其細在內，其大無外。所以失之，以躁爲害。心能執靜，道將自定」。朱熹、語類卷五：「心者，氣之精爽」。「虛靈自是心之本體」。楊慈湖、絕四記：「人心自明，人心自靈。意起我立，必固碍塞，始喪其明，始失其靈」。

(19)**心具生意** 劉蕺山、語錄：「人心如穀種，滿腔都是生意，欲錮之，而滯矣，然而生意未嘗不在也」。

(20)**心乃潛意識** 荀子、解蔽篇：「心臥則夢，偸則自行，使之則謀。故心未嘗不動也，然而有所謂靜。不以夢劇亂知謂之靜」。

(一)**心墮落的原因** 孟子、告子上：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉！其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎，其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有(又)梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而未嘗有才焉者，是豈人之情也哉」！荀子、解蔽篇：「凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。治則復經，兩疑則惑矣。天下無二道，聖人無兩心。今諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂。亂國之君，亂家之人，此其誠心莫不求正而以自爲也，妬繆於道而人誘其所迨也。私其所積，唯恐聞其惡也；倚其所私以觀異術，唯恐聞其美也。是以與治離走，而是己不輟也。豈不蔽於一曲而失正求也哉」！管子、內業篇：「凡心之刑（形），自充自盈，自生自成。其所以失之，必以憂樂喜怒欲利」。王陽明、答聶文蔚書：「後世良知之學不明，天下之人用其私智以相比軋，是以人各有心，而偏瑣僻陋之見，狡僞陰邪之術，至於不可勝說，外假仁義之名，而內以行其自私自利之實。詭辭阿俗，矯行以干譽，掩人之善而補爲己長，訐人之私而竊以爲己直。忿以相勝而猶謂之徇義，險以相傾而猶謂之疾惡，妒賢忌能而猶自以爲公是非，恣情縱欲而猶自以爲同好惡。相陵相賊，自其一家骨肉之親已不能無爾我勝負之意，彼此藩籬之形，而況於天下之大，民物之衆，又何能一體而視之，則亦無怪於紛紛藉藉，而禍亂相尋於無窮矣」！劉蕺山、語錄：「人心如穀種，滿腔子都是生意，欲錮之，而滯矣。……又如明鏡，

全體渾是光明，習染薰之而暗矣，然而明體未嘗不存也，拂拭而已耳。惟有內起之賊，從意根受者不易除，更加氣與之拘，物與之蔽，則表裏夾攻，更無生意可留，明體可觀矣，是爲喪心之人。君子惓惓於謹獨，以此」。

㈢**養心之道**　孟子、盡心下：「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖不存焉者寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣」。告子上：「故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：**操則存**，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與」。荀子、解蔽篇：「故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而淸明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，淸明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣，故導之以理，養之以淸，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣」。管子、內業篇：「心……其所以失之，必以憂樂喜怒欲利。能去憂樂喜怒欲利，心乃反濟。彼心之情，利安以寧，勿煩勿亂，和乃自成。折折乎如在於側，忽忽乎如將不得，渺渺乎如窮無極。此稽不遠，日用其德」。揚雄、法言、問神篇：「人心其神矣乎！操則存，舍則亡。能常操而存者，其惟聖人乎」！朱熹、觀心說：「夫謂操而存者，非以彼操此而存之也；舍而亡者，非以彼舍此而亡之也；心而自操，則亡者存；舍而不操，則存者亡耳。然其操之也，亦曰不使旦晝之所爲得以梏亡其仁義之良心云爾，非塊然兀坐以守其炯然不用之知覺，而謂之操存也」。劉蕺山、語錄：「存其心，養其性，存得恰好處，便是養。本是一個工夫，却須兩句說，正如宋儒言涵養須用敬，進學則在致知」。

參看：「心學」、「性」、「人性論」、「求放心」、「十六字心傳」各條。

參考文獻：

①唐君毅、中國哲學原論上冊，第三章、第四章：「原心」上下。五十五年，香港人生出版社。

②李日章、「陸象山『心』的思想之解析」文，大陸雜誌第五〇卷，第四期。又見該誌語文叢書第三輯第二册。

心學

心學是以「心」爲基本觀念，而建立起來的一套思想。此學肇端於孟子，經由禪學的影響，大興於宋、明，以陸象山、王陽明爲其代表。在哲學上，通常學者稱之爲「主觀的唯心論」，以別於程、朱一系以「理」爲中心觀念的「客觀唯心論」。心學的特色是：(1)以心爲宇宙的本體；(2)以心爲一身的主宰；(3)衆理衆德皆攝歸於心；(4)聖賢工夫當求諸心。

㈠何謂心學 陳白沙、書自題大塘書屋詩後：「爲學當求諸心，必得所謂虛明靜一者爲之主。徐取古人緊要文字讀之，庶能所有契合，不爲影響依附，以陷於徇外自欺之弊。此心學法門也」。湛甘泉、泰州胡安定先生祠堂記：「大聖人之學，心學也。故經義所以明其心也，治事所以明其心之達諸事者也。體用一原也，而可以貳乎哉」。王陽明、象山全集序：「聖人之學，心學也。堯、舜、禹之相授曰：『人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中』。此心學之源也」。

㈡心學與理學的主要差別 羅欽順(整庵)、困知記：「程子言性即理也，象山言心即理也，至當歸一，精義無二。此是則彼非，彼是則此非，安可不明辨之」。馮友蘭：「朱子言性即理，象山言心即理（與李宰第二書），此一言雖只一字之不同，而實代表二人哲學之重要的差異。蓋朱子以心乃理與氣合而生之具體物，與抽象之理，完全不在同一世界之內。心中之理，即所謂性；心中雖有理，而心非理。故依朱子之系統，實只能言性即理，不能言心即理也。……朱、陸所見之『實在』不同，蓋朱子所見之實在，有二世界，一不在時空，一在時空。而象山所見之實在，則只有一世界，即在時空者。只有一世界，

而此世界即與心爲一體，所謂『宇宙便是吾心，吾心便是宇宙』。故心學之名，可以專指象山一派之道學」。（中國哲學史九三九——九四〇）

㈢**批評**　王陽明、象山全集序：「吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也，而世之議者以其嘗與晦翁之有同異，而遂詆以爲禪。夫禪之說，棄人倫，遺物理，而要其歸極不可以爲天下國家。苟陸氏之學而果若是也，乃所以爲禪也。今禪之說與陸氏之說、孟子之說，其書具存，學者苟取而觀之，其是非同異當有不待於辨說者」。顧炎武、日知錄、心學：「唐仁卿（名伯元）答人書曰：自新學興而名家著，其冒焉以居之者不少，然其言學也，則心而已矣。元聞古有學道，不聞學心；古有好學，不聞好心。心學兩字，六經孔、孟所不道，今之言學者，蓋謂心即道也，而元不解也，何也？危微之旨在也，雖上聖而不敢言也。今人多怪元言學而遺心，孰若執事責以不學之易了，而元亦可以無辭於執事。……心學者，以心爲學也。以心爲學，是以心爲性也。心能具性，而不能使心即性也。是故求放心則是，求心則非。求心則非，求於心則是。我所病乎心學者，爲其求心也。心果待求，必非與我同類。心果可學，則以禮制心，以仁存心之言，毋乃爲心障與」？熊十力、讀經示要、卷二：「其實言宋學即已攝明學，明學以陽明爲主，陽明仍是承兩宋心性之學，但自有創發，且與陸子較近。其視伊川、紫陽，則入手工夫不必同。而陸、王之澈悟，實有高過於程、朱者，此心性學之內部，所以有程、朱，陸、王二派之爭」。又：「蓋自陽明倡學南中，承朱子而去其短，宗象山而宏其規，洒脫而無滯碍，雄放而任自然。其後學多有擒生龍搏活虎手段，奇哉偉哉」！又：「漢以來經師皆不悟心性之旨，守文而已。程、朱始究心性，而所見猶未的當，至陸、王乃澈悟。世儒不知禪之有合於儒，而疑陸、王襲禪法，豈不誣哉」！馮友蘭：「陳清瀾著學蔀通辯，……亦以爲陸派以知覺爲

性爲近於禪，……若就此點，指出陸、王之近禪，陸、王誠較朱派爲近禪也。清代陸稼書亦就此點指出朱、王之不同」。（中國哲學史頁九六八）

參看：「心」、「理學」、「王學之弊」各條。

參考文獻：

①胡哲敷、陸王哲學辨微，五十五年，水牛出版社臺版。

②甲凱、宋明心學評述，五十六年，臺灣商務。

③牟宗三、「陸王一系之心性之學」文，四十五年八月，香港「自由學人」一卷一期。

心齋

莊子、人間世篇：「顏回曰：吾無以進矣，敢問其方？仲尼曰：齋，吾將語若。有而爲之，其易邪！易之者，皥天不宜。顏回曰：回之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣，若此，則可以爲齋乎？曰：是祭祀之齋，非心齋也。回曰：敢問心齋？仲尼曰：若一志：無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也」。陳鼓應：「這裏的重點落在說『氣』。氣爲流動的生機，在心的上位。莊子主張用超越形體器官以上的氣來聽，氣和心事實上並非截然不同的兩樣東西，心靈活動到達極純精的境地就稱爲氣。換言之，『氣』即是高度修養境界的空靈明覺之心，所以說：『氣也者，虛而待物者也』。『虛而待物』顯然是指『心』而言：唯有空明之心，才能發揮它廣大的涵容物」。又：「心齋是心靈活動達到最高修養的一種境界。『齋』是內省的工夫，主要是對貪欲和智巧作洗淨的工夫，透過這一層工夫，可使心不致被貪欲所蒙蔽，亦使心不致被智巧所歪導，積極的意義，可使心之功能靈妙而發揮創造的功用」。（莊子哲學

探究，六九——七〇頁）

參看：「坐忘」條

心與性

心與性之間的關係，大抵有下列幾點：(1)心與性合一；(2)心屬內在，性屬超越；(3)性無形而心有形；(4)心、性雖不同，但不相離。玆徵引資料，以證此說。孟子、盡心上：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」。（其中包涵上述(1)(2)(4)）張載、正蒙、大心篇：「聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下，無一物非我。孟子謂盡心則知性知天，以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心」。(1)程頤、語錄：「性之本謂之命，性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情。凡此數者皆一也」。(1)(2)(3)朱熹、語類卷五：「性，情，心，惟孟子、橫渠說得好。仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。『心統性情者也』。性只是合如此底，只是理，非有個物事」。「靈處只是心，不是性。性只是理」。(2)(3)(4)湛甘泉、心性圖：「性也者，心之生理也，心性非二也」。(1)王陽明、語錄：「心之體，性也；性之原天也」。「心之本體即是性，性即是理」。(1)(2)羅欽順（整庵）、困知記：「夫心者，人之神明；性者，人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混為一也」。(2)(4)劉蕺山、語錄：「人心惟危，道心惟微，道心中即在人心中看出，始見得心性一而二，二而一」。(1)

參看：「心」、「性」、「心學」、「人性論」各條。

參考文獻：牟宗三、心體與性體㈠㈡㈢冊，五十八年，正中書局。

心與意

由於「大學」有誠意、正心之說，到宋、明

儒者，在心與意之間又衍生出許多新的思想，其中最重要的發展，是明季的劉蕺山，因爲「意」成爲他哲學中最基本的觀念。以「心」爲身的主宰，這是理學家們一致的看法，今又以「意」爲心的主宰，則爲蕺山獨有的創見。從哲學史的觀點看，蕺山的誠意之學，是企圖匡正王學之弊的——由王學末流浮虛之弊，重返於內心眞誠落實的工夫。

(一)意是心之發用　程頤、語錄：「問：孟子言心，性，天，只是一理否？曰：然。自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。又問：凡運用處是心否？曰：是意也。問：意是心之所發否？曰：有心而後有意」。（宋元學案、伊川學案）朱熹、大學註：「意者心之所發」。又語類卷十五：「意是指已發處看，心是指體看」。王陽明、傳習錄上、答徐愛問：「身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物」。又答顧東橋書：「心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知，應感而動者謂之意。有知而後有意，無知則無意矣。知非意之體乎？意之所用，必有其物，物則事也」。

(二)心善意惡　楊簡（慈湖）、絕四記：「然而心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一則爲心，二則爲意；直則爲心，支則爲意；通則爲心，阻則爲意。直心直用，不識不知，變化云爲，豈支豈離！感通無窮，匪思匪爲。孟子明心，孔子毋意，意毋則此心明矣」。

(三)意爲心的主宰　劉蕺山、語錄：「大學之言心也，曰忿懥恐懼好樂憂患而已。此四者心之體也。其言意也，則曰好好色，惡惡臭。好惡者，此心最初之機，即四者之所自來。故意蘊於心，非心之所發也。又就意中指出最初之機，則僅有知善知惡之知而已，此即意之不可欺者也。故知藏於意，非意之所起也」。黃宗羲、先師蕺山先生文集序：「先儒曰：意者心之所發。師以爲心

之所存。人心徑寸間，空中四達，有太虛之象，虛故生靈，靈生覺，覺有主，是曰意。不然，大學以所發先所存，中庸以致和爲致中，其病一也。然泰州王棟，已言之矣，自身之主宰而言，謂之心；自心之主宰而言，謂之意。心則虛靈而善變，意有定向而中涵。意是心之主宰，以其寂然不動之處，單單有箇不慮而知之靈體，自作主宰，自裁生化」。

參看：「誠意」、「心」條。

參考文獻：牟宗三、「劉蕺山誠意之學」文，四十五年十月一日，香港自由學人月刊，第一卷，第三期。

水

水在中國哲學家的心目中，不但可以喻德、喻道，它幾乎可以譬喻各種的美好事物，這一點足以說明中國哲學富有「概念之具象底表現」的特徵。這種概念表達的方式、具有濃厚的藝術性，

是訴諸直覺的。中國哲學缺乏純智性的發展，這大概是主要的原因之一。

(一)以水喻德　論語、雍也篇：「智者樂水」。又子罕篇：「子在川上曰：逝者如斯夫，不舍晝夜」。荀子、宥坐篇：「孔子觀於東流之水，子貢問於孔子曰：君子之所以見大水必觀焉者是何？孔子曰：夫水大徧與諸生而無爲也，似德；其流也，埤下裾拘，必循其理，似義；其洸洸乎不淈（竭）盡，似道；若有決行之，其應佚若聲響，其赴百仞之谷不懼，似勇；主量必平，似法；盈不求概，似正；淖約微達，似察；以出以入，以就鮮絜，似善化；其萬折也必東，似志。是故君子見大水必觀焉」。管子、水地篇：「夫水淖弱(約)以清，而好洒人之惡，仁也；視之黑而白，精也；量之不可使概，至滿而止，正也；唯無不流，至平而止，義也」。董仲舒、春秋繁露、山川頌篇：「水則源泉混混，晝夜不竭，即似力者；盈科後行，即似持平者；循微赴下，不遺小

問，即似察者；循溪谷不迷，或奏萬里而必至，即似智者；……不淸而入潔，淸而出，即似善化者；赴千仞之壑石而不疑，即似勇者。……孔子在川上曰，逝者如斯夫，不舍晝夜，此之謂也。」

㈡以水喩道　老子、八章：「上善若水，水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道」。淮南子，原道訓：「天下之物，莫柔弱於水，然而大不可極，深不可測，脩（淮南王父名長，故長字皆作脩）極於無窮，遠淪於無涯，息耗減益，通於不訾（無量）。上天則爲雨露，下地則爲潤澤，萬物弗得不生，百事不得不成。大包群生而無好憎，澤及蚑蟯而不求報，富贍天下而不旣，德施百姓而不費。……無所私而無所公，靡濫振蕩，與天地鴻洞；無所左而無所右，蟠委錯紾，與萬物終始。是謂至德」。

㈢以水喩學　孟子、盡心上：「觀於海者難爲水，遊於聖人之門者難爲言。觀水有術，必觀其瀾，日月有明，容光必照焉。流水之爲物也，不盈科不行，君子之志於道也，不成章不達」。

分

「分」在荀子哲學裏是一個重要的觀念，它與辨、義、群一串概念結合而成爲禮的功能論。荀子思想有很强的外王傾向，分就是達到政治治平，社會和一的一種手段。尸子中有專闡釋分的一篇文字，其內涵不出荀子的範圍。擧證如下：

荀子、非相篇：「人之所以爲人者，何已也？曰：以其有辨也。……故人道莫不有辨，辨莫大於分」。儒效篇：「分不亂於上，能不窮於下，治辨之極也」。王制篇：「人何以能群？曰分；分何以能行？曰：以義」。榮辱篇：「故先王案爲之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其制而各得其宜，然後使愨（穀）祿多少厚薄之稱，是夫群居和一之道也」。尸子、分篇：「天地生萬物，聖人裁之；裁物以制分，便事以立官。君臣父子，上下長幼，

貴賤親疏，皆得其分，曰治。愛得分曰仁，施得分曰義，慮得分曰智，動得分曰信，皆得其分而後爲成人」。熊十力、讀經示要卷二：「富國篇(荀子篇名)云，『人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣』。按：分者人群之利，毋專於一方，必分之均，而後彼此各得分願，其群無不平，乃不至爭且亂也」。(政通案：熊氏之說，雖不合荀子原意，但就財富的分配言「分」，却屬新義，義頗可取」

參看：「義」、「正名」條。

參考文獻：韋政通、荀子與古代哲學，第一章，第六節：辨與分(附：義，群)，五十五年，臺灣商務人人文庫。

分理

「分理」一詞，爲清代哲學家戴震所倡。孟子字義疏證、理條：「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理」。又說：「天理云者，言乎自然之分理也」。又說：「物者，事也，語其事，不出日用飲食而已矣，舍是而言理，非古聖賢所謂理也」。由此可知，東原所說的理，是爲認識活動所對之理，它存在於客觀事物，不屬於心。東原倡此說，主要在藉以反對宋儒所說根之於心的先驗之理。東原以分理反對宋儒所說之理，雖不相干——因爲這是兩種不同性質的理——，但分理的倡說，却表現中國哲學發展的一個新動向。因由此可促使哲學活動的心態，從宋、明以來的心性學中解放出來，而較接近於科學。這一動向，在十七世紀就已有相當的發展，方以智是一個傑出的代表，東原生於十八世紀，而承繼了這一發展。

參看：「理」條。

公

㈠**什麼叫公**　管子、內業篇：「一言得而天下服，一言定而天下聽，公之謂也」。呂氏春秋、

下賢篇：「堯不以帝見善綣，北面而問焉。堯天子也，善綣布衣也，何故禮之若此其甚也？善綣得道之士也，得道之人，不可驕也。堯論其德行達智而弗若，故北面而問焉，此之謂至公。非至公，其孰能禮賢」？呂坤、呻吟語、應務篇：「公人，處人能公者也；公己，處己亦公者也。至於公己於人，則不以我爲嫌。時當貴我富我，泰然處之，而不嫌於尊己。事當逸我利我，公然行之，而不嫌於厲民。非富貴我，逸利我也，我者天下之我也，天下之名分紀綱於我乎寄，則我者名分紀綱之具也，何嫌之有？此之謂公己於人」。

(二)效法天地之公　管子、形勢解篇：「言而語道德忠信孝弟者，此言無弃者。天公平而無私，故美惡莫不覆；地公平而無私，故小大莫不載。無弃之言，公平而無私，故賢不肖莫不用。故無弃之言者，參伍於天地之無私也。故曰，有無弃之言者，必參之於天地矣」。禮記、孔子閒居篇：「天無私覆，地無私載，日月無私照。奉斯三者以勞天下，此之謂三無私」。周敦頤、通書：「聖人之道，至公而已矣。或曰：何謂也？曰：天地至公而已矣」。

(三)公的效果　管子、形勢解篇：「行天道，出公理，則遠者自親。廢天道，行私爲，則子母相怨。故曰，天道之極，遠者自親；人事之起，近親造怨」。呂氏春秋、貴公篇：「昔先聖王之治天下也，必先公。公則天下平矣，平得於公。嘗試觀於上志，有天下者衆矣，其得之必以公，其失之必以偏。凡主之立也，生於公。……天下，非一人之天下也，天下之天下也」。杜恕、體論法第六：「夫淫逸盜竊，百姓之所惡也，我從而刑之、殘之、刻剝之，雖過乎當，百姓不以爲暴者，公也。怨曠飢寒，亦百姓之所惡也，遁而陷于法，我從而寬宥之，雖及于刑，必加隱惻焉，百姓不以我爲偏者也，公也。我之所重，百姓之所憎也；我之所輕，百姓之所憐也。是故賞約而勸

善，刑省而禁奸。由此言之，公之于法，無不可也，過輕亦可，過重亦可。私之于法，無可也，過輕則縱姦，過重則傷善」。(據群書治要) 袁準、貴公：「治國之道萬端，所以行之在一，一者何？曰：公而已矣。唯公心而後可以有國，唯公心可以有家，唯公心可以有身。身也者，爲國之本也；公也者，爲身之本也」。(據群書治要) 王坦之、公謙論：「夫天道以無私成名，二儀以至公立德；立德存乎至公，故無親而非理；成名在乎無私，故在當而忘我；此天地所以成功，聖人所以濟化」。(晉書、王坦之傳) 周敦頤、通書：「公於己者公於人，未有不公於己而能公於人也」。呂坤、呻吟語、治道篇：「公私兩字，是宇宙的人鬼關，若自朝堂以至閭里，只把持得公字定，便自天淸地寧，政淸訟息。只一個私字，擾擾的不成世界」。

(四)表現公的故事　呂氏春秋、去私篇：「晉平公問於祈黃羊曰：南陽無令，其誰可而爲之？祈黃羊對曰：解狐可。平公曰：解狐，非子之讎邪？對曰：君問可，非問臣之讎也。平公曰：善。國人稱善焉。居有間，平公又問祈黃羊曰：國無尉，其誰可而爲之？對曰：午也可。平公曰：午，非子之子邪？對曰：君問可，非問臣之子也。平公曰：善。又遂用之。國人稱善焉。孔子聞之，曰：善哉！祈黃羊之論也，外舉不避讎，內舉不避子，祈黃羊可謂公矣」。又：「墨者有鉅子腹䵍，居秦，其子殺人，秦惠王曰：先生之年長矣，非有它子也，寡人已令吏弗誅矣，先生之以此聽寡人也。腹䵍對曰：墨者之法曰，殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也；夫禁殺傷人者，天下之大義也，王雖爲之賜而令吏弗誅，腹䵍不可不行墨者之法。不許惠王，而遂殺之。子，人之所私也，忍所私以行大義，鉅子可謂公矣」。曹羲、至公論：「夫至公者，天之經也，地之義也，理之要也，人之用也。昔鯀者親禹之父也，舜則殛鯀而興禹。禹知舜之殛其父無私，

故受命而不辭。舜明禹知己之至公，故用之而無疑。無私者雖父黜而子不言，況用之于他哉」？(藝文類聚卷二十二)

㈤公道之敵　呂坤、呻吟語、人情篇：「勢，利，術，言，此四者公道之敵也。炙手可熱，則公道爲屈。賄賂潛通，則公道爲屈。智巧陰投，則公道爲屈。毀譽肆行，則公道爲屈。世之冀幸受誣者，不啻十五也，可慨夫」！

參看：「天下爲公」條。

仇

現代的法律，禁止私人間的復仇行爲，否則亦須受罰。在古代，或是由于特別重視倫理的關係，對親人之仇，如訴諸直接的報復，無異是被鼓勵的行爲。禮記、檀弓上：「子夏問於孔子曰：居父母之仇如之何？夫子曰：寢苫枕干，不仕，弗與共天下也，遇諸市朝，不反兵而鬬。曰：請問居昆弟之仇如之何？曰：仕弗與共國，銜君命而使，雖遇之不鬬。曰：請問居從父昆弟之仇如之何？曰：不爲魁，主人能，則執兵而陪其後」。相同的思想，亦見於禮記、曲禮上，曾子制言上，以及白虎通義五。王安石作復讎解，對這個問題，有了深進一層的理解：「或問復讎？對曰：非治世之道也。……亂世，則天子諸侯方伯皆不可以告。……蓋讎之所以興，以上之不可告，辜罪之不常獲也。方是時，有父兄之仇而輒殺之者，君子權其勢，恕其情，而與之可也。故復讎之義見於春秋傳，見於禮記，爲亂世之爲子弟者言之也」。

不朽

歷史上最著名的不朽論，是叔孫豹的論三不朽，他說：「太上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂三不朽」。(左傳襄公二十四年）後世論不朽者，頗受這一論調的影響，最重視德性的不朽，其次是文章的不朽，對功

業的不朽，就很少談到。

㈠**德性不朽論**　王夫之、周易外傳卷六：「善惡之積，亦有往來，聖人之所以必盡性而利天下之生，……生而存者，德存于我，自我盡之。化而往者，德歸天地。德歸于天地，而淸者旣于我而擴充，則有所裨益，而無所吝留。他日之生，他人之生，或聚或散，常以扶淸而抑濁，則公諸來世與群生，聖人因以贊天地之德，不曰死此而生彼，春播而秋穫，銖銖期報于往來之間也」。李二曲、富平答問：「即以壽殀言之，有形壽，有名壽，有神壽。七十、百年，此形壽也；流芳百世，此名壽也；一念萬年，此神壽也。……信得此，則盜蹠期頤之死乃是眞死，而顏子三十二亡，未嘗眞亡也」。(二曲集卷十五) 唐甄、潛書、博觀篇：「聖人之所以異於衆人者，有形則逝，無形則不逝；順於形者逝，立乎無形者不逝。無古今，無往來，無生死，其斯爲至矣乎」。

㈡**文章不朽論**　曹丕、典論、論文：「蓋文章經國之大業，不朽之盛事。年壽有時而盡，榮樂止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無窮。是以古之作者，寄身于翰墨，見意于篇籍，不假良史之辭，不託飛馳之勢，而聲名自傳于後」。桓範、世要論、序作篇：「夫著作書論者，乃欲闡弘大道，述明聖教，推演事義，盡極情類，記是貶非，以爲法式。當時可行，後世可修。且古者富貴而名賤廢滅，不可勝記；唯篇論俶儻之人，爲不朽耳」。(據群書治要)

㈢**不信靈魂不朽**　王充、論衡、論死篇：「人之所以生者，精氣也，死而精氣滅。能爲精氣者，血脈也，人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼」？呂坤、與講學諸友書：「呼吸一過，萬古無輪廻之時；形神一離，千年無再生之我。悠悠一世，終成甚人！試一思之，可爲慟哭」！(去僞齋文集卷五)

參看：「形與神」條。

參考文獻：

①唐君毅、「論不朽」文，見中西哲學思想之比較研究集，三十二年，正中書局。

②韋政通、中國的智慧，第五章，第四節；「不朽問題」。六十四年，牧童出版社。

不動心

「不動心」是孟子的觀念。由孟子所說，達到不動心的方法在養勇這一點看，所謂不動心，就是一種道德之勇。道德之勇與血氣之勇的不同是在：後者不過是因一時的衝動，或被一種盲目的力量鼓動所致；前者是富貴生死皆不足動其心，帶有殉道的精神。陽明說，孟子的不動心，「是集義到自然不動」。在「集義」之外的另一條途徑，是熱忱追求眞理，當一個科學家發現了眞理，爲了維護它，也一樣可以以身殉理。孟子、公孫丑上：「公孫丑問曰：夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸、王不難矣，如此則動心否乎？孟子曰：否，我四十不動心。……曰：不動心有道乎？曰：有。北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君，視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯，惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：視不勝猶勝也，量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能爲必勝哉！能無懼而已矣。」王陽明、傳習錄上：「尙謙問：孟子之不動心，與告子異？先生曰：告子是硬把捉着此心，要他不動，孟子却是集義到自然不動」。陽明又說：「心之本體，原自不動。心之本體即是性，性即是理。性元不動，理元不動，集義是復其心之本體」。顧炎武、日知錄、不動心條：「凡人之動心與否，固在其加卿相行道之時也。枉道事人，曲學阿世，皆從此而始矣。我四十不動心者，不動其行一不義、殺一不辜而得天下有不爲也之心」。

參看：「勇」、「養氣」條。

參考文獻：韋政通、中國文化與現代生活，

第七章，第六節：「道德之勇」。六十三年，水牛出版社。

日新

這是一個富有進步意義的觀念。大學引湯之盤銘曰：「苟日新，日日新，又日新」，只是普泛地提出一種進步的觀念，未賦予特定的內容。周易大畜彖辭所說的「日新其德」，和繫辭傳所說的「日新之謂盛德」，都是就道體的動用而言的。在管子內業篇，這個觀念則是將人之德與宇宙生德渾而言之：「人能正靜，皮膚裕寬，耳目聰明，筋信而骨强；乃能戴大圜，而履大方，鑒於大清，視於大明；敬愼無忒，日新其德；徧知天下，窮於四極。敬發其充，是謂內得。然而不反，此生之忒」。先秦以後的哲學史上，「日新」的涵義，很少有進一步的發展。直到馮友蘭寫他的「新理學」，就「道體之日新」的觀點，才大加發揮，他認為道體之日新，可從四種觀點看，「所謂四種觀點者，㈠從類之觀點，以觀其類中之實際底分子之生滅；如從此觀點看，則道體之日新是循環底。㈡從理之觀點，以觀其實例之趨於完全或不完全；如從此觀點看，則道體之日新是進退底。㈢從宇宙之觀點，以觀有實際底分子之類之增加或減少；如從此觀點看，則道體之日新是損益底。㈣從個體之觀點，以觀其自一類入於另一類之程序；如從此觀點看，則道體之日新是變通底」。（一〇九頁）接着馮氏分四節對此義詳加闡說，使「日新」的內涵大為擴充。

王道

王道之說，始於尚書洪範：「無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直」。在洪範，王道就是代表一種道德政治的理想，這一理想，在孟子的思想裏，有了很大的發揮，成為他政治哲學的主要部分。先秦儒家，不論是德治，仁政，或王道，重點都不外是要君

主們個人多在道德的存心上下工夫，並以道德的力量去統一天下。

㈠王道的內容　孟子、梁惠王上：「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也，養生喪死無憾，王道之始也」。又：「無恒產而有恒心者，惟士爲能，若民，則無恒產，因無恒心，苟無恒心，放辟邪侈無不爲已，及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶歲免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕。……五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。鷄豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無飢矣。謹庠序之敎，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也」。荀子、王制篇：「等賦，政事，財萬物，所以養萬民也。田野什一，關市幾而不征，山林澤梁，以時禁發而不稅。相地而衰政，理道之遠近而致貢，通流財物米粟，無有滯留，使相歸移也。四海之內若一家，故近者不隱其能，遠者不疾其勞。……是王者之法也」。禮記、樂記篇：「是故先王之制禮，人爲之節。衰麻哭泣，所以節喪紀也；鐘鼓干戚，所以和安樂也；昏姻冠笄，所以別男女也；射鄉食饗，所以正交接也。禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之。禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣」。

㈡如何能行王道　孟子、梁惠王上：「仲尼之徒，無道桓文之事者，是以後世無傳焉，臣未之聞也。無以（已），則王乎！曰：德何如則可以王矣？曰：保民而王，莫之能禦也」。又：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼；天下可運於掌。詩云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦』。言舉斯心加諸彼而已。故推恩，足

以保四海，不推恩，無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣」。管子、形勢篇：「持滿者與天，安危者與人。失天之度，雖滿必涸；上下不和，雖安必危。欲王天下，而失天之道，天下不可得而王也」。呂氏春秋、聽言篇：「故當今之世，有能分善不善者，其王不難矣。善不善，本於利，本於愛，愛利之爲道大矣」。

㈢王道的功效　荀子、王制篇：「彼王者不然，仁眇（高遠）天下，義眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不親也；義眇天下，故天下莫不貴也；威眇天下，故天下莫敢敵也。以不敵之威，輔服人之道，故不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服，是知王道者也」。

參看：「仁政」條。

王與霸

王霸之辨，是由儒家的德治理想所衍生出來的一個問題。對這個問題，一開始在儒家內部，意見就不一致，孟子首倡尊王抑霸之說，認爲「仲尼之徒，無道桓文之事者」（梁惠王上）。可是荀子的想法卻不同，他稱讚齊桓公和管仲，認爲是「古之人有大功名者」（王霸篇）。此外，左氏春秋裏所說的「霸」，就是由德來規定的，似乎與孟子所說的「王」，沒有什麼不同。如成公十八年：「爵不踰德，師不陵正，旅不偪師，民無謗言，所以復霸也」。這個問題，到宋、明時代，依然有一些爭辯存在。

㈠尊王抑霸　孟子、公孫丑上：「以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也」。呂氏春秋、應同篇：「同氣賢於同義，同義賢於同力，同力賢於同居，同居賢於同名。帝者同氣，王者同義，霸者同力」。程頤、論王霸之辨：「臣伏謂得天理之正，

極人倫之至者，堯、舜之道也；用其私心，依仁義之偏者，霸者之事也。王道如砥，本乎人情，出乎禮義，若履大路而行，無復回曲；霸者崎嶇反側於曲徑之中，而卒不可與入堯、舜之道。故誠心而王則王矣，假之而霸則霸矣，二者其道不同，在審其初而已，易所謂『差若毫釐，繆以千里』者，其初不可不審也。故治天下者，必先立其志，正志先立，則邪說不能移，異端不能惑，故力進於道而莫之禦也。苟以霸者之心，而求王道之成，是衒石以爲玉也，故仲尼之徒無道桓、文之事，而曾西恥比管仲者，義所不由也，況下於霸者哉」！（明道文集卷二）

(二)王與霸僅是程度上的不同，並無本質上的差異　荀子、王制篇：「子產，取民者也，未及爲政也。管仲，爲政者也，未及修禮也。故修禮者王，爲政者彊，取民者安，聚斂者亡。故王者富民，霸者富士，謹存之國富大夫，亡國富筐篋，實府庫」。又：「王奪之人，霸奪之與，彊奪之地。奪之人者臣諸侯，奪之與者友諸侯，奪之地者敵諸侯。臣諸侯者王，友諸侯者霸，敵諸侯者危」。天論篇：「君人者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危，權謀傾覆幽險而亡矣」。王霸篇：「義立而王，信立而霸」。禮記、表記篇：「道有至，有義，有考。至道以王，義道以霸，考道以爲無失」。

(三)王、霸並重　禮記、經解篇：「發號出令而民悅，謂之和，上下相親謂之仁，民不求其所欲而得之謂之信，除去天地之害謂之義，義與信，和與仁，霸、王之器也。有治民之意，而無其器，則不成」。

(四)爲霸者的辯護　荀子、仲尼篇：「若是（指器小）而不亡，乃霸何也？曰：於乎！夫齊桓公有天下之大節焉，夫孰能亡之？倓然見管仲之能足以託國也，是天下之大知也。安忘其怒，出忘其讎，遂立以爲仲父，是天下之大決也。立以爲仲父，而貴戚莫之敢妬也；與之高國之位，而

本朝之臣莫之聽惡也；與之書社三百，而富人莫之敢距也。貴賤長少，秩秩然莫不從桓公而貴敬之，是天下之大節也。諸節有一節如是，則莫之能亡也；桓公兼此數節者而盡有之，夫又何可亡也？其霸也宜哉，非幸也，數也」。李覯、常語上：「或曰：仲尼之徒無道桓、文之事者，吾子何爲？曰：衣裳之會十有一，春秋也，非仲尼修乎？木瓜，衛風也，非仲尼刪乎？『正而不譎』，魯論語也，非仲尼言乎？仲尼亟言之，其徒雖不道，無歉也。嗚呼！霸者豈易與哉？使齊桓能有終，管仲能不侈，則文王、太公何恧焉？詩曰：『采葑采菲，無以下體』。蓋聖人之意也」。呂坤、呻吟語、治道篇：「霸者，豪强威武之名，非奸盜詐僞之類。小人之情，有力便挾力，不用僞。力不足，而濟之以謀，便用僞。若力量自足以壓服天下，震懾諸侯，直恁做將去，不怕他不從，便算不到智術上，如何肯僞？王、霸以誠僞分自宋儒始，其實誤在『五伯假之，以力假仁』二假字上，不知這假字只是借字。二帝三王，以天德爲本，便自能行仁，夫焉有所倚？霸者，要做好事，原沒本領，便少不得借勢力以行之。不然，令不行，禁不止矣。乃是借威力以行仁義。故孟子曰：『以力假仁者霸』，以其非身有之，故曰假借耳。人之服之也，非爲他智能，愚人沒奈他威力何，只得服他，服人者以强，服於人者以僞。……以德以力，所行底門面都是一般仁義。如五禁之盟，二帝三王，難道說他不是？難道反其所爲？他只是以力行之耳。德、力二字最確，誠僞二字未穩（妥），何也？王、霸是個粗分別，不消說到誠僞上，若到細分別處，二帝三王，便有誠僞之分，何況霸者」？

參看：「王道」、「三代與漢唐」、「文德」各條。

王學

王學指王陽明的學說。陽明是明代最重要的

哲學家，他的學派曾盛極一時，其時朱子已被奉爲官學，由於陽明的崛起，使朱學受到很大威脅，此後數百年間，一直到淸末，始終存有兩派爭霸的局面。

當王學全盛的末期，適値明亡之禍，後來不滿王學者，每以明亡與王學相提並論，而不知一個民族的衰亡，原因是多方面的，思想的流弊，至多只是衆多的原因之一。王學末流有弊，誠然，但其弊之所以形成，當時政治、社會方面的因素，實遠大過王學本身。

就哲學史的觀點看，王學打破了程、朱學日趨於僵化的敎條思想，並具有開放思想的成分，如傳習錄說：「夫學貴得之於心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也；……求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也」。十七世紀思想上的多元發展，王學實開風氣之先。

㈠王學與陸學的關係　王陽明、與徐成之書：「輿庵是象山而謂其專以尊德性爲主。今觀象山文集所載，未嘗不敎其徒讀書，而自謂理會文字頗與人異者，則其意實欲體之於身。其亟所稱述以誨人者曰居處恭，執事敬，與人忠。曰克己復禮，曰萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。曰學問之道無他，求其放心而已。曰先立乎其大，而小者不能奪。是數言者，孔子、孟軻之言也，烏在其爲空虛乎？獨其易簡覺悟之說，頗爲當時所疑，然易簡之說，出於繫辭，覺悟之說雖有同於釋氏，然釋氏之說亦自有同於吾儒而不害其爲異者，唯在於幾微毫忽之間而已，亦何必諱於其同而不敢以言？狃於其異而遂不以察之乎？……僕嘗以爲晦庵之與象山，雖其所以爲學者若有不同，而要皆不失爲聖人之徒。今晦庵之學，天下之人，童而習之，既已入人之深，有不容於論辯者。而獨惟象山之學，則以其嘗與晦庵之有言而遂藩籬之，使若由賜之殊科焉則可矣，而遂擯放廢斥，若碔砆之與美玉，則豈不過甚矣乎！故僕

嘗欲冒天下之譏，以爲象山一暴其說，雖以此得罪，無恨」。（年譜引）謝無量、陽明學派：「陽明之學，實出於象山，而益擴充之。讀象山之書，可以知陽明學之淵源；讀陽明之書，可以知象山學之發展」。

㈡**王學的形成**　黃宗羲：「先生之學，始泛濫於詞章，繼而徧讀考亭之書，循序格物，顧物理吾心，終判爲二，無所得入。於是出入於佛老者久之。及至居夷處困（謫貶龍場），動心忍性，因念聖人處此，更有何道。忽悟格物致知之旨：聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。自此以後，盡去枝葉，一意本源，以默坐澄心爲學的，有未發之中，始能有發而中節之和。視、聽、言、動，大率以收斂爲主，發散是不得已。江右以後（江右今江西，時年四十三），專提致良知三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則。……居越以後（越今浙江，是年五〇），所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心（此正是陸學精髓），更無假借湊泊，此赤日當空，而萬象畢照。是學之後，又有此三變也」。

㈢**王學傳人及其分佈**　黃宗羲、浙中王門學案敍錄：「姚江之學，自近而遠。其最初學者，不過郡邑之士耳。龍場而後，四方弟子，始益進焉」。又江右王門學案敍錄：「惟江右爲得其傳，東廓（鄒守益）、念庵（羅洪先）、兩峯（劉文敏）、雙江（聶豹）其選也。再傳而爲塘南（王時槐）、思默（萬廷言），皆能推原陽明未盡之旨。……蓋陽明一生精神俱在江右，亦其感應之理宜然也」。南中王門學案敍錄：「南中之名王氏學者，王心齋、黃五岳……其著也。陽明歿後，緒山（錢德洪）、龍溪（王畿）所在講學，於是涇縣有水西會，寧國有同善會，江陰有君山會，貴池有光岳會，太平有九龍會，廣德有復初會，江北有南譙精舍，新安有程氏世廟會，泰州復有心齋講堂，幾乎比戶可封矣」。楚中王門學

案敍錄：「楚學之盛，惟耿天臺一派，自泰州流入，……反多破壞良知學脈」。北方王門學案敍錄：「北方之爲王氏學者獨少，……即有賢者，亦不過跡象聞見之學，而自得者鮮矣」。粵閩王門學案敍錄：「嶺海之士，學於文成者，自方西樵始，……今之著者，惟薛氏（中離）學耳。……閩中自明子莘以外，無著者焉」。

㈣對王學的批評　顧炎武、日知錄、朱子晚年定論條：「蓋自宏治正德之際，天下之士，厭常喜新，風氣之變，已有所自來，而文成以絕世之資，倡其新說，鼓動海內。嘉靖以後，從王氏而詆朱子者，始接踵於人間，而王尙書（世貞）發策，謂今之學者，偶有所窺，則欲盡發先儒之說，而出其上；不學則借一貫之言，以文其陋；無行則逃之性命之鄉，以使人不可詰。此三語者，盡當日之情事矣。………以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣，王夷甫之清談，王介甫之新說。其在於今，則王伯安之良知是也。孟子曰：天下之生久矣，一治一亂，撥亂世反之正，豈不在於後賢乎」。王夫之、正蒙注序論：「……故朱子以格物窮理爲始敎，而檃括學者於顯道之中，乃其一再傳而後，流爲雙峯、勿軒諸儒，逐跡躡影，沈溺於訓詁，故白沙起而厭棄之，然而遂啓姚江王氏陽儒陰釋，誣聖之邪說；其究也爲刑戮之民，爲閹賊之黨，皆爭附焉。而以充其無善無惡，圓融理事之狂妄流害，以相激而相成，則中道不立，矯枉過正有以啓之也」。

參看：「知與行」、「良知」條。

參考文獻：

①牟宗三、王陽明致良知敎，四十三年，中央文物供應社。

②陳榮捷、王陽明與禪，六十二年，無隱精舍出版。

③唐君毅、陽明學與朱子學，見陽明學論文集，六十一年，中華學術院印行。

王學之弊

明末言王學之弊者，以劉蕺山爲最能深入，他在「證學雜解」中說：「今天下爭言良知矣。及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊」。他說明了流弊的兩種特色：(1)情識而肆——表現在行爲的狂放上；(2)虛玄而蕩——表現在觀念的虛玄上。

王學之弊，通常只是說「末流之弊」，陸隴其却認爲王學本身就有問題。如果我們把陽明學在中國和在日本產生的不同影響做個比較，或許能對這類問題的爭論，有進一步的認識。陽明學在明末流於狂禪，不是由任何單項因素所能導致，而是當時的理學、禪學，以及政治、社會總弊端爆發的結果。

㈠**弊的來源**　陸隴其、學術辨上：「夫天下有立敎之弊，有末學之弊。末學之弊，如源清而流濁也；立敎之弊，如源濁而流亦濁也。學程、朱而偏執固滯，是末學之弊也。若夫陽明之所以爲敎，則其源先已病矣，是豈可徒咎末學哉」！（三魚堂文集）

㈡**流於釋氏**　劉蕺山、語錄：「知行自有次第，但知先而行即從之，無間可截，故云一。後儒喜以覺言性，謂一覺無餘事，即知即行，其要歸於無知。知既不立，一亦難言。噫！是率天下而禪也」。又易簀語：「爲學之要，一誠盡之矣，而主敬其功也。敬則誠，誠則天。若良知之說，鮮有不流於禪者」。朱舜水、答佐野回翁：「朱子道問學，格物致知，於聖人未有所戾。王文成即有高才，何得輕詆之？不過沿陸象山之習氣耳。王文成固染於禪，其欲排朱子而無可排也，故擧其格物窮理以爲訾議爾已」。

㈢**情識而肆**　錢德洪、陽明大學問跋：「師既沒，音容日遠，吾黨各以己見立說，學者稍見本體，即好爲徑超頓悟之說，無復有省身克己之功；一見本體，超聖可以企足，視師門誠意、格

物、爲善去惡之旨，皆相鄙以爲第二義。簡略事爲，言行無顧，甚者蕩滅禮敎，猶自以爲聖門之最上乘。噫！亦已過矣」。黃宗羲、明儒學案、泰州學案：「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而爲禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者，又得江右爲之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇。傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名敎之所能羈絡矣。顧端文曰：心隱輩坐在利欲膠漆盆中，所以能鼓動得人，只緣他一種聰明，亦自有不可到處，羲以爲非其聰明，正其學術之所謂祖師禪者，以作用見性。諸公掀翻天地，前不見有古人，後不見有來者，釋氏一棒一喝，當機橫行，放下柱杖，便如愚人一般。當公赤身擔當，無有放下時節，故其害如是」。陸隴其、學術辨上：「自陽明王氏倡爲良知之說，以禪之實，而託儒之名，且輯朱子晚年定論一書，以明己之學與朱子未嘗異。龍溪、心齋、近溪、海門之徒，從而衍之，王氏之學徧天下，幾以爲聖人復起，而古先聖賢下學上達之遺法，滅裂無餘，學術壞而風俗隨之。其弊也至於蕩軼禮法，蔑視倫常，天下之人，恣睢橫肆，不復自安於規矩繩墨之內，而百病交作」。

(四)虛玄而蕩　顧炎武、日知錄、夫子之言性與天道條：「劉石亂華，本於清談之流禍，人人知之，孰知今日清談有甚於前代者。昔之清談談老莊，今之清談談孔孟，未得其精，而已遺其粗；未究其本，而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端一切不問，而曰『一貫』，曰『無言』，以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟。昔王衍善玄，自比子貢，及爲石勒所殺，將死，顧而言曰：『嗚呼！吾曹雖不如古人，向若不祖尚浮虛，勠力以匡天下，猶可不至今日』。今之

君子，得不有媿乎其言」。黃宗羲、明儒學案卷、首、師說：「至龍溪先生，始云四有之說，猥犯支離，勢必進之四無而後快。既無善惡，又何有心、意、知、格？終必進之無心無意無知無物而後已。如此，則致良知三字，著在何處？先王獨悟其所謂無者，以爲教外之別傳，而實也並無是無。有無不立，善惡雙泯，任一點虛靈知覺之氣，縱橫自在，頭頭明顯，不離着於一處，幾何而不蹈佛氏之坑塹也哉」！

㈤**不求事功**　顏立、存學編、明親：「或曰：諸儒勿論，陽明破賊建功，可謂體用兼全，又何弊乎？余曰：不但陽明，朱門不有蔡氏言樂乎？朱子常平倉制，與在朝風度，不皆有可觀乎？但是天資高，隨事就功，非全副力量，如周公、孔子專以是學，專以是敎，專以是治也。或曰：新建（陽明爲新建侯）當日韜略，何以知其不以爲學敎者？余曰：孔子嘗言：『二三子有志於禮者，其於赤乎學之』。如某可治賦，某可爲宰，某達其藝，弟子身通六藝者七十二人，王門無此。且其擒宸濠，破桶岡，所共事者皆當時官吏，偏將，參謀，弟子皆不與焉。其全書所載，皆其門人旁觀贊服之語，則可知其非素以是立學敎也」。

參看：「王學」條。

井田

民國九年，胡適與胡漢民等人，曾有所謂井田制度的論戰。在哲學史上，提倡井田制和不贊成井田制的皆有其人，至於歷史上是否眞有井田制，這個問題在哲學家們的心目中並不重要，値得注意的是，贊成井田制的，都是在藉井田提倡一種均平的思想。

㈠**爲何提倡井田制**　孟子、滕文公上：「使畢戰問井地。孟子曰：子之君將行仁政，選擇而使子，子必勉之。夫仁政必自經界始，經界不正，井地不鈞（均），穀祿不平。是故暴君汙吏必慢

其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也」。李覯、潛書：「鉅產宿財之家，穀陳而帛腐；傭飢之男，婢寒之女，所售弗過升斗尺寸。嗚呼！吾乃今知井地之法，生民之權衡乎！井地立則田均，田均則耕者得食，食足則蠶者得衣，不耕不蠶、不饑寒者希矣」。張載、經學理窟周禮：「治天下不由井地，終無由得平，周道止是均平」。程顥、論十事劄子：「天生蒸民，立之君使司牧之，必制其恒產，使之厚生，則經界不可不正，井地不可不均，此爲治之大本也」。惲敬、三代因革論三：「公平傳曰：『古者十一而藉』是也。若是者何也？天下至大，民人至衆，聖人者，期于均其利去其害者也。周之有天下也，定其可井不可井，以九一十一推一王之制；仍其五十七十，以貢助存先代之法，民各安其業，樂其政，下不擾，上不勞，如是而已」。（大雲山房文稾）

㈠不行井田之害　呂坤、呻吟語、治道篇：「三代之法，井田、學校萬世不可廢。……自井田廢而竊劫始多矣，飽煖無資，饑寒難耐，等死耳，與其瘠僵於溝壑，無人稱廉，不若苟活於旦夕，未必即犯。彼義士廉夫，尚難責以餓死，而況種種貧民半於天下乎！彼膏粱文繡坐於法堂，而嚴刑峻法以正竊劫之罪者，不患無人，所謂『哀矜而勿喜』者誰與？余以爲衣食足而爲盜者殺無赦，其迫於飢寒者，皆宜有以處之。不然，罪有所由而獨誅盜，亦可愧矣」！

㈡反對恢復井田　荀悅、申鑒、時事篇：「諸侯不專制，富人名田踰限，富過公侯，是專封也；大夫不專地，人賣買田由己，是專地也。或曰：復井歟？曰：否。專此，非古也；井田，非今也。然則如之何？曰：耕而勿有，以俟制度，可也」。蘇洵、嘉祐集、田制篇：「既爲井田，又必兼備溝洫。……井田之制，萬夫之地，蓋三十二里有半。爲間爲川爲路者一，爲澮爲道者九，爲洫爲涂者百，爲溝爲畛者千，爲遂爲徑者萬。

此二者（指井田、溝洫二者）非塞谿壑，平澗谷，夷丘陵，破墳墓，壞廬舍，徙城廓，易疆壠，不可爲也。縱使能盡得平原廣野，而遂規劃於其中，亦當驅天下之人，竭天下之糧，窮數百年而專力於此，不治他事，而後可以望天下之地盡爲井田，盡爲溝洫，已而又爲民作屋廬於其中，以安其居而後可。吁，亦已迂矣」。錢大昕、十駕齋養新錄、法後王：「後儒好爲大言，不揆時勢，輒謂井田封建可行於後代，爲世主徒輕儒者藉口，是不如法後王之說爲無弊矣」。

參看：「均」、「封建」條。

參考文獻：胡適、井田辨（四篇），胡適文存第一集，臺灣遠東版。

化育

「化育」的觀念，始見於中庸和莊子刻意篇。「化」、「育」兩辭，已分別出現於孟子和莊子內篇，從兩書應用化、育的數量及其涵義來推測，化育在中庸裏成爲重要的觀念，可能受道家的影響爲大。

化育有兩種涵義：一屬於人生論，在人生論方面，化育形容聖人道德感化的力量。一屬於宇宙論，在宇宙論方面，化育代表天地創生的力量。

㈠宇宙論的意義　莊子、刻意篇：「精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可爲象」。中庸：「能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。又：「唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育」。淮南子、兵略訓：「天化育，而無形象；地生長，而無計量」。

㈡人生論的意義　淮南子、繆稱訓：「聖人在上，化育如神」。

參看：「生生」、「窮神知化」條。

參考文獻：胡止歸、「中庸章句淵源辨證」（下），大陸雜誌，第二十一卷第七期。

化性起僞

「化性起僞」，是荀子「禮義之統」功能論裏的重要觀念。禮義的功能論，依賴「天生人成」一原則的構造。天生人成的構造分兩面：在治天一面，靠「自然世界爲人文世界所主宰」一命題的證成；在治性一面，則歸結於「聖人化性而起僞」一義的解析與說明。荀子、性惡篇：「不可學不可事而在人者，謂之性；可學而能可事而成之在人者，謂之僞；是性、僞之分也」。又：「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也，夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於僞，是性、僞之所生，其不同之徵也」。正名篇：「情然、而心爲之擇，謂之慮；心慮而能爲之動，謂之僞。慮積焉，能習焉而後成，謂之僞」。禮論篇：「性者，本始材朴也；僞者，文理隆盛也」。性惡篇：「故聖人化性而起僞，僞起而生於禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也」。從荀子對性、僞的種種解說，可知「化性起僞」者，乃欲「根據聖人的才能，通過積習的工夫而成之禮義」以化性。在荀子思想系統的內部，化性起僞，是把性與僞套入天生人成的架構中，以顯其對待義、功能義。性與僞在荀子不只是抽象的概念意義，它們代表行爲系統中被治與能治的兩端。惟其屬行爲系統中的兩端，「化性起僞」的理論，才能落實到具體的人生中來，切實彰顯禮義的功效。後世論禮者，很少再應用這個觀念。王安石的「禮論」曾提到它，但卻是作爲「荀卿不知禮」的證據，可見王氏並不了解「化性起僞」的意義。

參看：「天生人成」條。

參考文獻：韋政通、荀子與古代哲學，第二章、第七節：「化性起僞義」。五十五年，臺灣商務初版。

文理

(一)客觀的理　韓非子、解老篇：「理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也」。朱熹：「問道與理如何分？朱子曰：道便是路，理是那文理。問：如木理相似？曰：是」。（續近思錄卷一）

(二)行爲規範　中庸：「唯天下至聖，爲能聰明睿智，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發强剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也」。尸子、四儀：「是故志不忘仁，則中能寬裕；智不忘義，則行有文理；力不忘忠，則動無廢功；口不忘信，則言若符節」。李塨、論語傳注問、學而一：「中庸『文理』與孟子『條理』同。言道秩然有條，猶玉有脈理，亦虛字也。易曰：『窮理盡性以至於命』。理見於事，性具於心，命出於天。亦條理之義也。今乃以理代道，而置之兩儀、人物以前，則鑄鐵成錯矣」。

(三)禮義或禮文之理　荀子、禮論篇：「性者，本始材朴也；僞者，文理隆盛也」。又：「文理繁，情用省，是禮之隆也；文理省，情用繁，是禮之殺也。文理情用，相爲內外，表裏竝行而雜，是禮之中流也；故君子上致其隆，下盡其殺，而中處其中」。又：臣道篇：「禮義以爲文，倫類以爲理」。

(四)流於形式的空言　趙翼、廿二史劄記、明末書生悞國：「書生徒講文理，不揣時勢，未有不悞人家國者」。

參看：「理」條。

文德

(一)禮文之德　左傳、襄公八年：「小國無文德」。又襄公二十七年：「誰能去兵？兵之設久矣，所以威不軌而昭文德也」。論語、季氏篇：「均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不

服，則修文德以來之」。周易、小畜象辭：「小畜，君子以懿文德」。干寶、晉紀、論晉武帝革命：「堯、舜內禪，體文德也；漢、魏外禪，順大名也；湯、武革命，應天人也；高、光爭伐，定功名也」。

㈡**文德與武力相對**　唐太宗、金鏡：「爲君之道，處至極之尊，以億兆爲心，以萬邦爲意，理人必以文德，防邊必以武威。孔子曰：『夫文之所加者深，則武之所服者大；德之所施者博，則武之所制者廣』。不可以威武安民，不可以文德備塞」。(全唐文)林同濟、論文人：「文人的策略，是把文與德合，而成爲『文德』一名詞。把武與力合，而成爲『武力』一名詞。說起文，則聲聲是『德』，說起武則擯爲暴力。凡德必『仁』，所以文代表仁。凡力必『暴』，於是武即代表暴。仁者愛人，所以文是愛人之道。暴者害人，所以武是殺人之方。文是王道，武乃霸道。本來文人慣於名目聯綴的把戲，這一套滾珠式的類推法，直滾下去，而武乃成爲千古的戾物，力乃成爲萬事的阻碍。中國的文人個個總抱有反力的情緒，這是西方知識階級所大大未必然的」。(文化型態史觀)

參看：「禮」、「王與霸」條。

文藝復興

清末以來，思想界有所謂「文藝復興」之爭，他們都假定中國有文藝復興，或有與文藝復興類似的運動，所爭的是，究竟中國歷史的那個階段能代表文藝復興？在這個問題上，曾有過許多歧見。這些歧見實代表着不同的觀點，直到現在爲止，仍沒有一種觀點，能爲多數學者所接納。

㈠**以清代學術代表文藝復興說**　梁啓超、中國學術思想變遷大勢：「此二百餘年間（指清代），總可命爲中國之『文藝復興時代』。特其興也，漸而非頓耳。然固儼然若一有機體之發達，至今日而葱葱鬱鬱，有方春之氣焉。吾於我

思想界之前途，抱無窮希望也」。又：「有清學者，以實事求是為學鵠，饒有科學的精神，而更輔以分業的組織」。又：「有清二百餘年之學術，實取前此二千餘年之學術，倒捲而繅演之，如剝春筍，愈剝而愈近裏；如啖甘蔗，愈啖而愈有味；不可謂非一奇異之現象也」。（政通案：丁文江曾以清初的閻若璩、惠士奇、江永、戴震為「文藝復興」的領袖，看法大抵與梁氏同。）

㈡以「五四」代表中國文藝復興說　胡適、中國文藝復興運動：「三十幾年前的五四，與文藝有甚麼關係？今天上午我也說到，我說我們在北京大學的一班教授們，在四十多年前，提倡一種所謂中國文藝復興的運動。那個時候，有許多的名辭，有人叫做『文學革命』，也叫做『思想新文化運動』，也叫做『新思想運動』。不過我個人倒希望，在歷史上——四十多年來的運動，叫它做『中國的文藝復興』。」顧一樵、文藝復興與教育改造：「文藝復興就是精神思想的甦醒和解放。中國自清末的啓蒙運動，至五四新文化運動，實際上一直都是走着文藝復興的道路，只是這任務到今天還沒有完成」。（全集第十册）

㈢五四是啓蒙運動，還不够稱文藝復興　李長之、五四運動之文化的意義及其評價：「五四所象徵的時代精神是甚麼呢？有人說是文藝復興，我看並不是。這個時代還不够文藝復興。……假若要用一個名稱以確切說明五四精神的話，我覺得應該用啓蒙運動。……啓蒙運動的主要特徵，是理智的，實用的，破壞的，清淺的。我們試看五四時代的精神，像陳獨秀對於傳統文化之開火，像胡適主張要問一個『為什麼』的新生活，像顧頡剛對於古典的懷疑，……這都是啓蒙的彩色」。

㈣文學革命與文藝復興相似說　鄭學稼、啓蒙運動：「我們知道，西歐近代先進民族國家的形成，曾經過這些階段：文藝復興，宗教改革，啓蒙運動，和革命——政治的和產業的。這至少

需要兩三個世紀。……可是當『新青年』負起思想改造運動的任務時，却再把西歐經歷以世紀計的工作，於短促期間完成，這是不可能的事。……陳獨秀們的『文學革命』，恰似『文藝復興』；他們的『新文化運動』，恰以『啓蒙運動』；他們的『反孔教』，恰似『宗教改革』。爲着他們把這些歷史的任務，於同時又要於極短期內完成，所以他們只收到破壞性的成果，沒有建設性的收成」。（中共興亡史第一卷）

㈤以宋學相當於西方文藝復興說　唐君毅、人類精神之行程：「此第三期之學術思想之精神，乃依於人之重新自覺『其自身之存在於人間與自然，與所創之歷史文化之價值』。此在西方，則文藝復興始於十字軍以後，重新認識希臘、羅馬之文藝歷史之價值。而在中國，則始於韓愈之古文運動，以承堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟之道統自任，諫憲宗之迎佛骨而闢佛。……至於文藝復興之精神之由重文藝、歷史，而轉入十六、七紀之理性主義、啓蒙運動與科學研究，則正如韓愈、歐陽修之古文運動，歐陽修、司馬光之史學精神之繼以周、張、程、朱之理學。……在西方近代之初之學術，當以理性主義（廣義理性主義，可概括培根、洛克等經驗主義）啓蒙運動爲代表。在中國近代之初之學術，則當以開啓於宋代之理學精神（廣義理學即概括心學與氣學）爲代表」。（人文精神之重建）勞思光、論中國的文藝復興：「唐君毅先生以宋代理學運動爲中國的文藝復興，確是不易之論。中國儒學精神自孟子後即漸次成爲中國文化精神之主流，至漢即確定一尊之局。而魏、晉之後，五胡亂華，蠻族破壞秩序，佛教日盛，外來文化精神乘機壓制本有文化精神，這是由肯定到否定之階段。宋代理學在方向上一秉孟子之重德方向，而體系大備，反而拒退佛教，此處重肯定即出現而且完成。與西方希臘精神經中古之衰而至文藝復興時再盛之過程相較，顯然有形式之相同。不同

者只是一方以重德精神爲發展者，一方以重智精神爲發展者而已」。(民主潮四卷四期)

方士

(一)甚麼叫方士　(1)鼓吹神仙的人：顧頡剛、神仙說與方士：「鼓吹神仙說的叫方士，想是因爲他們懂得神奇的方術，或藏着許多藥方，所以有此稱號。封禪書說『燕、齊海上之方士』，可知這班人大都出在這兩國」。(漢代學術史略第三章) (2)古代科學家：南懷瑾、方士的學術與道家：「首先我要爲歷史上的『方士』們提出一個聲辯，所謂眞正的方士，也就是我們古代眞正的科學家，後來由於被傳統文化另一觀念所影響，便受歷來自命爲儒家的學者，根據有關於方士們不利的資料，而被造成是一個輕薄鄙視的名辭。因此我們歷史上的『方士』，與『方術之士』、『方技之士』等的稱號，一直被讀書的知識分子，視爲江湖末技，與跑馬賣解(做把戲、變魔術)、走江湖、混飯吃的觀念，混合在一起了。……但最不幸的，正因爲我們歷史文化，過去對於『方士』有了這種偏見，就使我們上古發現的原始科學研究，在這種輕視的觀點之下，永遠被沉埋在『方外』的角落裏了」。(禪與道概論) (3)法師：李約瑟、巫與方士：「有人解釋方士作『具有法術之方之士』——我們認爲方士就是道地的法師」。(中國之科學與文明第二册)

(二)儒家與方士　夏曾佑、儒家與方士之糅合：「觀秦、漢時之學派，其質幹有三：(1)儒家；(2)方士；(3)黃老。一切學術，均以此三者離合而成之」。又：「仲舒之學，實合巫蠱、厭勝、神仙、方士而一之，是治春秋者，合方士之說也。至於易道陰陽，更與方士爲近，而『道人』之名，即起於京房之自號。禮家封禪，中公、公玉帶之倫，莫能定其(爲)儒生，爲方士，更無論焉。蓋漢儒之與方士不可分矣」。又：「其所以然之故，因儒家尊君，君者，王者之所喜

也。方士長生，生者，亦王者之所喜也。二者既同爲王者之所喜，則其勢必相妬，於是各盜敵之長技以謀獨擅，而二家之糅合成焉」。(中國古代史)

㈢**方士的行徑與命運**　曹植、辯道論：「世有方士，吾王悉所招致，甘陵有甘始，廬江有左慈，陽城有郄儉，始能行氣導引，慈曉房中之術，儉善辟穀，悉號數百歲，所以集之魏國者，誠恐此人之徒，接姦詭以欺衆，行妖惡以惑民，……夫帝者位殊萬國，富有天下，威尊彰明，齊光日月，……而顧爲匹夫所罔，納虛妄之辭，信眩惑之說，隆禮以招弗臣，傾產以供虛求，散王爵以榮之，淸閑館以居之，經年累稔，終無一驗，雖復誅其身，滅其族，紛然足爲天下笑矣」。(藝文類聚卷七十八)

止謗

一個人遭遇到批評或毀謗，我們該如何處之？古人的箴言，對現代人，依然是很有價值的啓示。

㈠**個人如何止謗**　錢大昕、十駕齋養新錄、止謗：「止謗莫如自修，王文舒之言也。何以止謗？曰：無辨，文中子之言也。謗之無實者，付之勿辨可矣。謗之有因者，非自修弗能止」。

㈡**在位者如何止謗**　國語周語、召公諫厲王止謗：「厲王虐，國人謗王。召公告王曰：『民不堪命矣』。王怒，得衛巫，使監謗者。以告，則殺之。國人莫敢言，道路以目。王喜，告召公曰：『吾能弭謗矣，乃不敢言』。召公曰：『是障之也。防民之口，甚於防川，川壅而潰，傷人必多，民亦如之。是故爲川者決之使導，爲民者宣之使言。……民之有口，猶土之有山川也，財用於是乎出；猶其原隰之有沃土也，衣食於是乎生。口之宣言也，善敗於是乎興。行善而備敗，其所以阜財用衣食者也。夫民慮之於心而宣之於口，成而行之，胡可壅也，若壅其口，其與能幾

何？王不聽，於是國人莫敢出言，三年，乃流王於彘」。

反求諸己

儒、道兩家，都主張反求諸己。在儒家，反求諸己乃是處人之道，也代表一種內省的工夫。在道家，反求諸己，乃是內心要求適乎自然，代表一種返樸歸眞的工夫。

㈠**儒家反求諸己說**　孟子、公孫丑上：「仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣」。離婁上：「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己」。離婁下：「有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉。其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也，我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：此亦妄人也已矣，如此則與禽獸奚擇哉，於禽獸又何難焉」。熊十力、讀經示要卷二：「其學（指宋儒）主反己，而天下之理得。禮運篇曰：『不能反躬，天理滅矣』。鄭玄注：『反躬猶言反己』。按反己二字，確是孔、孟最上一着工夫，宋學能尋此血脈，而勿失之。工夫是否做到好處，乃別一問題，其認定此項工夫去努力，則不容忽視。天下之理得者，言自反而識得吾生之眞，則萬化之源，萬物之本，無待外尋，吾與天地萬物，非有二本故」。

㈡**道家反求諸己說**　呂氏春秋、論人篇：「太上反諸己，其次求諸人。其索之彌遠者，其推之彌疏；其求之彌强者，其失之彌遠。何謂反諸己也？適耳目，節嗜欲，釋智謀，去巧故，而游意乎無窮之次，事心乎自然之塗，若此則無以害其天矣。無以害其天則知精，知精則知神，知神之謂得一，凡彼萬形，得一後成。……反諸己，則車輕馬利，致遠復食而不倦。昔上世之亡主以罪爲在人，故日殺僇而不止，以至於亡而不悟。

三代之興主以罪爲在己，故曰功而不衰，以至於王」。

參看：「求放心」條。

反君主專制

攻擊君主專制的言論，一般只知道黃宗羲。根據資料所顯示，這類言論，當溯源於呂氏春秋，後來漢、宋都有反專制思想的記錄。到了明代，專制之弊已不勝言，再加上明又亡於清，所以明末清初，形成空前的反專制浪潮，其中尤以黃宗羲和唐甄的言論最爲激烈。他們的言論，到了清末，仍然是餘波盪漾。

㈠天下乃天下人之天下　呂氏春秋、貴公篇：「昔先聖王之治天下也，必先公。公，則天下平矣。平得於公。嘗試觀於上志(古代記載)，有天下者衆矣，其得之必以公，其失之必以偏。凡主之立也，生於公。……天下，非一人之天下也，天下之天下也」。漢書、谷永傳：「臣聞天生蒸民，不能相治，爲立王者以統理之，方制海內非爲天子，列土封疆非爲諸侯，皆以爲民也。垂三統，列三正，去無道，開有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也」。呂坤、呻吟語、治道篇：「天之生民，非爲君也；天之立君，以爲民也；奈何以我病百姓！夫爲君之道無他，因天地自然之利而爲民開導撙節之，因人生固有之性而爲民倡率裁制之，足其同欲，去其同惡，凡以安定之使無失所，而後天立君之意終矣，豈其使一人肆於民上而剝天下以自奉哉」！

㈡私有天下不能長治久安　鄧牧、伯牙琴、君道篇：「天生民而立之君，非爲君也，奈何以四海之廣足一夫之用耶？故凡爲飲食之侈，衣服之備，宮室之美者，非堯、舜也，秦也。爲分而嚴，爲位而尊者，非堯、舜也，亦秦也。後世爲君者歌頌功德，動稱堯、舜，而所以自爲乃不過如秦，何哉？書(五子之歌)曰：『甘酒嗜音，峻

宇雕牆，有一於此，未或不亡』。彼所謂君者，非有四目兩喙，鱗頭而羽臂也；狀貌咸與人同，則夫人固可爲也。今奪人之所好，聚人之所爭，『慢藏誨盜，冶容誨淫』，欲長治久安，得乎」！顧炎武、郡縣論一：「古之聖人以公心待天下之人，胙之土而分之國。今之君人者盡四海之內爲我郡縣，猶不足也，人人而疑之，事事而制之。科條文簿日多一日，而又設之監司，設之督撫。以爲如此，守令不得以殘害其民矣。不知有司之官凜凜焉救過之不給，以得代爲幸，而無肯爲其民興一日之利者，民烏得而不窮，國烏得而不弱」？

(三)君爲天下的大害　黃宗羲、明夷待訪錄、原君：「後之爲人君者不然，以爲天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可；使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私爲天下之大公。始而慚焉，久而安焉，視天下爲莫大之產業，傳之子孫，受享無窮；漢高帝所謂『某業所就，孰與仲多』者，其逐利之情，不覺溢之於辭矣。此無他，古者以天下爲主，君爲客，凡君之所畢世而經營者，爲天下也。今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然，曰：『我固爲子孫創業也』。其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然，曰：『此我產業之花息也』。然則爲天下之大害者，君而已矣」。

(四)天子不代表是非標準　黃宗羲、明夷待訪錄、學校：「天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自爲非是，而公其非是於學校。……三代以下，天下之是非一出於朝廷。天子榮之，則群趨以爲是；天子辱之，則群譏以爲非。……而其所謂學校者，科舉囂爭，富貴熏心，亦遂以朝廷之勢利一變其本領一。

(五)**獨夫之尊**　唐甄、潛書、抑尊：「人君之尊，如在天上，與帝同體，公卿大臣罕得進見。變色失容，不敢仰視；跪拜應對，不得比於嚴家之僕隸。於斯之時，雖善鳴者，不得聞於九天；雖有善燭者，不得照於九淵。臣日益疏，智日益蔽，伊尹、傅說不能誨，龍逢、比干不能諫，而國亡矣」。

(六)**帝王皆賊**　唐甄、潛書、室語：「自秦以來，凡爲帝王者皆賊也。妻笑曰：何以謂之賊也？曰：今也有負數匹布或擔數斗粟而行於塗者，或殺之而有其布粟，是賊乎，非賊乎？曰：是賊也。唐子曰：殺一人而取其匹布斗粟，猶謂之賊；殺天下之人而盡有其布粟之富，而反不謂之賊乎！……妻曰：當大亂之時，豈能不殺一人而定天下？唐子曰：定亂豈能不殺乎！古之王者，有不得已而殺者二：有罪，不得不殺；臨戰，不得不殺。……非是，奚以殺爲！若過里而墟其里，過市而竄其市，入城而屠其城，此何爲者！……天下既定，非攻非戰，百姓死於兵與因兵而死者十五、六。暴骨未收，哭聲未絕，目皆未乾，於是乃服袞冕，乘法駕，坐前殿，受朝賀，高宮室，廣苑囿，以貴其妻妾，以肥其子孫。彼誠何心而忍享之！若上帝使我治殺人之獄，我則有以處之矣。匹夫無故而殺人，以其一身抵一人之死，斯足矣；有天下者無故而殺人，雖百其身不足以抵其殺一人之罪」。譚嗣同、仁學：「二千年來之政，秦政也，皆大盜也」。

(七)**民爲本君爲末**　譚嗣同、仁學：「天下爲君主之囊橐中之私產，不始今日，固數千年以來矣」。又：「君，末也；民，本也。天下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉！……君亦一民也，且較之尋常之民而更爲末也」。

參看：「君臣」、「君道」、「臣道」條。

內聖外王

我曾經做過一項研究，把先秦典籍中，有關

堯、舜、禹、湯、文、武、周公等道統人物的資料，加以綜合，發現描述這些人物特質的資料中只有，「內聖」與「外王」兩項，爲每一個道統人物所共有(見「傳統中國理想人物的分析」)。這一發現足以說明，內聖外王的確是古代文化理想所在，同時也可以看出，莊子天下篇，以「內聖外王之道」爲古代學術的總綱，是十分正確的陳述。

大學的八條目，不但是先秦儒家思想的綱領，也是把內聖外王的思想條理化的重要文獻，其中致知、格物、誠意、正心等觀念，對宋、明新儒家思想影響極大，而成爲理學與心學兩派爭論的焦點所在。不過從思想發展上看，北宋以後新儒家思想的重點在內聖，外王的表現很弱。秦、漢以降，只有十七世紀的思想，比較接近先秦內聖外王之學的規模。

㈠莊子裏的內聖外王說　莊子、天下篇：「天下之治方術者多矣，皆以其有，爲不可加矣。

古之所謂道術者，果惡乎在？曰：無乎不在。……其在於詩、書、禮、樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。其數散於天下，而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好，譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通，猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人，各爲其所欲焉以自爲方。悲夫，百家往而不反，必不合矣，後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂」。

㈡荀子裏的內聖外王說　章炳麟、菿漢昌言：「荀子不苟云：『天地始者，今日是也。（此本仲尼告冉求說，所謂當下即是也。）百王之

道，後王是也』。內聖外王之學，此十六字矣，七國大儒所以可貴」。（章氏叢書）

㈢ **大學裏的內聖外王說** 熊十力、讀經示要：

修身		
	致知	莊子所云內聖
	格物	
	誠意	
	正心	
	齊家	莊子所云外王
	治國	
	平天下	

八條目雖似乎說，其實以修身爲本。君子尊其身，而內外交修，格、致、誠、正，內修之目也。齊、治、平，外修之目也。家國天下，皆吾一身，故齊、治、平皆修身之事。小人不知其身之大而無外也，則私其七尺以爲身，而內外交修之功，皆其所廢而弗講，聖學亡，人道熄矣」。（卷一）

參看：「十七世紀思想」、「修己治人」條。

引蔽習染

這是清初思想家顏習齋人性論的一個重要觀念。習齋攻擊宋儒，其中的一項，是反對宋儒言氣質性惡。他認爲「氣質皆如其天則之正」（存性編卷一），是善而非惡，惡不是來自氣質，而是由於「引蔽、習染」。他說：「朱子原亦識性，但爲佛氏所染，爲世人惡習所混。若無程、張氣質之論，當必求『性、情、才』及『引蔽、習染』七字之分界，而性、情、才之皆善，與後日惡之所從來判然矣。惟先儒既開此論，遂以惡歸之氣質而求變化之，豈不思氣質即二氣四德（陰、陽爲二氣，元、亨、利、貞，或仁、義、禮、智爲四德）所結聚者，烏得謂之惡？其惡者，引蔽、習染也」。

習齋所謂引蔽、習染，是指外物的引誘和環境的薰染。這個觀念，在前人的思想中，可以找

到來源。論語、陽貨篇：「性相近也，習相遠也」。孟子、告子上：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣」。呂氏春秋、當染篇：「墨子見染素絲者而歎，曰：染於蒼則蒼，染於黃則黃，所以入者變，其色亦變。五入而以爲五色矣，故染不可不愼也」。王廷相、答薛君采論性書：「凡人之性成於習，聖人敎以率之，法以治之」。（王氏家藏集卷二八）

參看：「習」、「氣質之性」條。

引儒入釋

宋、明儒者究竟是引儒入釋，或引釋入儒，是至今仍在爭論不休的問題。新儒學發展於佛敎高峯期以後，不論是在觀念上或精神上都曾受到佛敎（主要是禪宗）的深刻影響，是誰也不能否認，同時也是不必否認的事實。在一個共同的大環境裏發展出來的思想，彼此之間產生交互的影響，乃是思想史的正常現象。宋、明以來儒、釋之間的爭論，實是由於正統和異端的觀念在意識中作祟所致，如果放棄這種偏見，這類的爭論是不必再爭下去的，因爲這種偏見，不但無助於對傳統哲學的了解，反而是多了一層障碍。

㈠引儒入釋說　錢大昕、十駕齋養新錄、引儒入釋：「朱文公答孫敬甫書，少時喜讀禪學文字，見杲老與張侍郎書云，左右旣得此欛柄入手，便可改頭換面，却用儒家言語說向士夫，接引後學者。黃勉齋云，近世求道而過者，病傳注誦習之煩，以爲不立文字，可以識心見性，不假修爲，可以造道入德。守虛靈之識，而昧天理之眞；借儒者之言，以文佛老之說。學者利其簡便，詆訾聖賢，捐棄經典，猖狂叫呼，側僻固陋，自以爲悟」。又：「道術之分久矣，自西晉以來，於吾道之外別爲二氏。自南宋以來，於吾道之中，自分兩歧。又其後則取釋氏之精蘊，而陰附于吾道之內。又其後則奪釋氏之名法，而顯出吾道之外」。

㈠引儒入釋舉例　陳北溪、答陳師復書：「浙間年來象山之學甚旺，由其門人有楊、袁貴顯，據要津唱之，不讀書，不窮理，專做打坐工夫，求形體之運動知覺者以爲妙訣。又假託聖人之言，牽就釋意以文蓋之。慈湖纔見伊川語，便恐形於色，朋徒私相尊號祖師，以爲眞有得於千載不傳之正統。嚴陵有詹、喩輩護法，其或讀書，却讀論孟精義，而不肯讀集註。讀中庸集解，而不肯讀章句、或問。讀河南遺書，而不肯讀近思錄。讀通書而不肯讀太極圖，而讀通書只讀白本，不肯讀文公解本。某極口爲之明白剖晰，邦人始有知邪正所由分者。異端曲學，贓證暴露」。（宋元學案、慈湖學案附錄）黃宗羲、慈湖學案案語：「象山說顏子克己之學，非如常人克去一切忿慾利害之私，蓋欲於意念所起處將來克去。故慈湖以不起意爲宗，是師門之的傳也。……慈湖之告君曰：『此心即道，惟起乎意則失之：起利心焉則差，起私心焉則差，起權心焉則差，作好焉，作惡焉，凡有所不安於心焉皆差。即此虛明不起意之心以行，勿損勿益，自然無所不照』。然則不起意之旨，亦略可識矣」。劉蕺山、語錄：「慈湖言意，分明是禪宗機軸，一盤托出」。

參看：「理學與佛敎」條。

今文學派

清代的今文學派，崛起於清中葉，首倡者爲常州莊存與，他與戴東原同時，但治學的途徑與戴氏不同。他從公羊春秋出發，重點在發揮春秋的所謂「微言大義」，他說：「春秋以辭成象，以象垂法，示天下後世聖心之極，觀其辭心必以聖人之心存之，史不能究，游、夏不能主，是故善說春秋者，止諸至聖之法而已矣」。（春秋正辭、春秋要旨）這樣自然擺脫掉漢代講春秋者所專注的名物訓詁，而可以訴諸自由心法。這個學派到龔定庵、魏源，開始以經術作政論，注意現

實的政治、社會問題。到康有爲更藉公羊家言，闡揚改制變法的思想，終成爲維新運動思想之一源。

從下面徵引梁啓超的文字中，大抵可以使我們看出這個學派的代表人物，和它思想上的某些特色。梁啓超說：「今文學之中心在公羊，而公羊家言，則眞所謂『其中多非常異義可怪之論』(何休、公羊傳注自序)。自魏、晉以還，莫敢道焉。今十三經注疏本，公羊傳雖用何注，而唐、徐彥爲之疏，於何義一無發明，公羊之成爲絕學，垂二千年矣。淸儒旣徧治古經，戴震弟子孔廣森始著公羊通義，然不明家法，治今文學者不宗之。今文學啓蒙大師，則武進莊存與也。存與著春秋正辭，刊落訓詁名物之末，專求其所謂『微言大義』者，與戴、段一派所取塗徑，全然不同。其同縣後進劉逢祿繼之，著春秋公羊經傳何氏釋例，凡何氏所謂非常異義可怪之論，如『張三世』、『通三統』、『絀周王魯』、『受命改制』諸義，次第發明；其書亦用科學的歸納研究法，有條貫，有斷制，在淸人著述中，實是最有價值之創作。段玉裁外孫龔自珍，旣受訓詁學於段，而好今文，說經宗莊、劉。自珍性詼宕，不檢細行，頗似法之盧騷，喜爲要眇之思，其文辭俶詭連犿，當時之人弗善也，而自珍益以此自憙，往往引公羊義譏切時政，詆排專制，晚歲亦耽佛學，好談名理。綜自珍所學，病在不深入，所有思想，僅引其緒而止，又爲瑰麗之辭所掩，意不豁達；雖然，晚淸思想之解放，自珍確與有功焉。光緒間所謂新學家者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期。初讀定庵文集，若受電然，稍進乃厭其淺薄。然今文學派之開拓，實自龔氏。夏曾佑贈梁啓超詩云：『璱人（龔）申受(劉)出方耕（莊），孤緒微茫接董生（仲舒）』。此言今文學之淵源最分明」。又：「今文學之健者，必推龔、魏，龔、魏之時，淸政旣漸陵夷衰微矣，舉國方沈酣太平，而彼輩若不勝其憂危，恒相

與指天畫地，規天下大計。……自珍、源皆好作經濟談，而最注意邊事。自珍作西域置行省議，至光緒間實行，則今新疆也；又著蒙古圖志，研究蒙古政俗而附以論議（未刻）。源有元史，有海國圖志，治域外地理者，源實為先驅」。又：「有為所謂改制者，則一種政治革命社會改造的意味也，故喜言『通三統』，三統者，謂夏、商、周三代不同，當隨時因革也；喜言『張三世』，三世者，謂據亂世、升平世、太平世，愈改而愈進也。有為政治上『變法維新』之主張，實本於此」。（清代學術概論）

參看：「三世」、「託古改制」條。

參考文獻：

①錢穆、兩漢經學今古文平議，四十七年，香港新亞研究所。

②錢玄同、「重論經今古文學問題」文，古史辨，第五冊。

③章炳麟、檢論、清儒。

④梁啓超、最近世之學術，（見論中國學術思想變遷之大勢）。

五行

陰陽、五行的思想，對傳統中國的政治、社會、哲學、科學等各方面，都曾產生過廣泛而深遠的影響，可是由於記錄它的史料，僅零星地散佈在各種典籍中，再加上抱有正統派觀點的學者們，多以邪說、迷信視之，遂使這一影響廣大的思想，一直沉埋於傳統思想巨流的底層，沒有能給與它在思想史上應得的地位。

民國十二年，梁啓超發表「陰陽五行說之來歷」一文，揭開了從學術觀點探討陰陽五行的序幕，梁氏的文章，在當時曾引起一場辯論，後來這些文字，大部分被收入古史辨第五冊。近幾十年來，絡絡續續仍不斷有人在探討，到王夢鷗、「鄒衍遺說考」，和徐復觀、「陰陽五行及其有關文獻的研究」一文的寫成，這方面的探討，已

獲得相當豐碩的收穫。王氏的書，是鄒衍學說研究的功臣，也給他在學術上的地位，做了客觀的評價，他說：「依照我們的觀察，認為鄒衍其人，在戰國學術思想上該負責的，是他曾用陰陽五行的原理構造了上古史和中國以外的地理；及其末流之弊，則造成了普偏的迷信種子」。(該書頁一五）徐氏的長文，則已把陰陽五行的思想，在思想史中浮現起來，使將來寫中國思想史的人，有機會再加上重要的一章。

傳統學術思想的研究，根據同樣的資料，產生不同的了解和評斷，並不是不好的現象。我們只要把前人的論點，以認知的態度，予以不斷的反省和檢討，就能得出被多數學者所接受的結論，這樣才能促進學術思想研究的進步。半個世紀來對陰陽五行說的討論，是一個很好的例子。

(一)五行及其學說的起源　史記、曆書：「黃帝考定星曆，建立五行，起消息」。梁啓超、陰陽五行說之來歷：「春秋、戰國以前，所謂陰陽，所謂五行，其語甚罕見，其義極平淡，且此二事從未嘗併為一談，諸經及孔、老、墨、孟、荀、韓諸大哲皆未嘗齒及；然則造此邪說以惑世誣民者誰耶？其始蓋起於燕齊方士；而其建設之，傳播之，宜負罪責者三人焉：曰鄒衍，曰董仲舒，曰劉向」。顧頡剛、五德終始說下的政治和歷史：「……以上的話是本篇的引論，只希望把『五行說起于戰國的後期』，『騶衍是始創五行說的人』這兩個意思略略說明。但騶衍的書既無傳，五行說的材料又太少，我不敢確實斷說五行說必是戰國後期起的。我以為零碎的五行思想是久已有的，但或少於五數（如秦國有白、青、黃、赤四帝之祠），或多於五數（如左傳文七年，卻缺引夏書，釋之曰：『水、火、金、木、土、穀，謂之六府』），並不曾有嚴整的五行系統。非十二子中既說『案往舊造說』，則一方面是『按舊』，一方面是『造說』可知。騶衍憑藉了往舊的五行思想（即古代人把宇宙事物分類的思想），

自己造出整整齊齊的一大套五行說，用之於歷史，說明歷代的符應及其爲治之宜，這是很可能的事。所以五行思想的起源，我們雖不能知道，而五行學說的起源，則我們不妨作此假設」。胡適、中國中古思想史長編、齊學的正統：「梁先生的結論是大致不錯的(指前引梁啓超之文)。陰陽的崇拜是齊民族的古宗敎的一部分。五行之說大概是古代民間常識裏的一個觀念。古印度人有地、水、火、風，名爲『四大』。古希臘人也認水、火、土、氣，爲四種原質。五行是水火金木土，大概是中國民族所認爲五種原質的」。馮友蘭、中國哲學史、術數：「……就此所引觀之，史趙、裨竈、梓愼、申須、萇弘、史墨，皆即天然現象，及其他『天之道』以預測人事。其所用之術，有顯然爲『天文』者，有似雜『歷譜』、『五行』者。要之，所謂『天文』、『歷譜』、『五行』，皆注意於所謂『天人之際』，以爲天道、人事互相影響。以後所謂陰陽五行家，皆即此推衍，於中古哲學史中，有甚大勢力」。陳夢家、論八卦五行爲商人之原子說：「商人有上下天土對立之觀念，是爲陰陽二極之張本。又由其褒祭之對象，知商人爲崇拜多神之宗敎。此兩種觀念混合而爲以陰陽構成八原子之八卦。八卦者，初民宇宙哲學中之原子說也」。又：「八元說至洪範五行論而改爲五元，五行論者託于殷之箕子，其實八卦之改造也。八卦天地並重，而卦爻辭『黃金』、『金矢』(噬嗑)、『金車』(困)僅三見，(卜辭無金字)至五行論時代，用金之事漸繁，故於木火水土外益以金行，而去天雷等天象之元素，蓋此時之原子說重地而去天。……由此論之，則八卦五行者，乃淵源于商卜辭，而爲解說宇宙構成之古原子說也」。(見「古文字中之商周祭祀」，燕京學報十九期)欒調甫、梁任公五行說的商榷：「夏啓征有扈，說他『威侮五行』。箕子述洪範，說鯀汩陳其五行，可知五行在夏、商的世代是重要的一種學說。不過，

到了周文王演『易』，始革五行而復四行之數。周易說理固然精深，但要說五行不及四行，或古人並不知什麼『生』、『克』，直待到鄒衍纔能發明出來，也未免太把岐周以前的古人一筆抹殺了」。（東方雜誌廿一卷十五號）王夢鷗、鄒衍遺說考：「依先秦諸子的學統來看：陰陽五行是出于天官，史」。又：「陰陽說和五行說，本來各有各的來歷，而把二者融合而爲一，這是鄒衍的創造」。戴君仁、陰陽五行學說究原：「……而古代天文學、曆學都夾雜着機祥，前文已說過了。由此看來，陰陽家名雖後起，而其學則上古已有，呂思勉、欒調甫的話不錯。我們現在改說它原出於史，似乎更切近些」。胡秋原、古代中國文化與中國知識份子：「夏、商以來，由於治水和冶金經驗與分工，有五行之說。此亦稱五材，與印度之『四大』，希臘之四元素一樣，是一種物活論，素朴唯物論」。

(二)五行與鄒衍　史記、騶衍傳：「稱引天地

剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。……作主運」。又封禪書：「自齊威宣之時，騶子之徒論著終始五德之運。及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。……騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也」。文選魏都賦注引七略：「鄒子有終始五德，從所不勝。土德後木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之」。史記集解引劉向別錄：「騶衍之所言五德終始，天地廣大；盡言天事，故曰談天」。鹽鐵論、論鄒篇：「大夫曰：鄒子疾晚世之儒，不知天地之宏，昭曠之道，將一曲而欲道九折，守一隅而欲知萬方，猶無準平而欲知高下，無規矩而欲知方圓也。於是推大聖終始之運，以喩王公列士」。

(三)五行之義　尙書、洪範：「一，五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作

辛，稼穡作甘」。國語、魯語上：「地以五行，所以生殖也」。墨子、墨經：「五行毋常勝，說在宜」。又：「五：金水土木火離。然火爍金，火多也。金靡炭，金多也。金之府水，火離木」。春秋繁露、五行之義：「天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之終也；土，五行之中也；此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央，此其父子之序相受而布。是木受水而火受木，土受火而金受土，水受金也。諸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也；常因其父以使其子，天之道也。是故木已生而火養之，金已死而水藏之，火爍木而養以陽，水尅金而喪以陰，土之事天竭其忠。故五行者，乃孝子忠臣之行也」。白虎通義、五行：「五行者何謂也？謂金木水火土也。言行者，欲言爲天行氣之義也」。漢書、藝文志：「五行者，五常之形氣也」。王安石、洪範傳：「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土，何也？五行也者，成變化而行鬼神，往來乎天地之間而不窮者也，是故謂之行。天一生水，其於物爲精，精者，一之所生也。地二生火，其於物爲神，神者，有精而後從之者也。天三生木，其於物爲魂，魂從神者也。地四生金，其於物爲魄，魄者，有魂而後從之者也。天五生土，其於物爲意，精神魂魄具而後有意。自天一至於天五，五行之生數也」。王廷相、五行辯：「禹貢言六府，洪範言五行，其義一也。謂此五者流行於天地之中，切於民用，不可一日而缺；治天下國家，其政所宜先者，如溝隧灌溉，水政也；昆蟲未蟄，不以火田，鑽燧改火，火政也；井田疆理，土政也；鼓鑄陶冶，金政也；仲冬斬陽木，仲夏斬陰木，木政也。水土平而後五行之政修，五行之政修而後庶政可舉。是五行者，王政之本也。不然則民用有缺；民用既缺，則民生不遂，雖有庶政，安得

順而施之？古之聖人，其論五行之義，如此而已」。(王氏家藏集卷三三)方以智、物理小識、天類：「金爲土骨，木爲土皮是也。水爲潤氣，火爲燥氣，木爲生氣，金爲殺氣——以其爲堅氣也，土爲冲和之氣，是曰五行」。劉熙、釋名、釋天：「五行者，五氣也，於其方各施行也」。

(四)五行與符應　呂氏春秋、應同篇：「凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻。黃帝曰：『土氣勝』。土氣勝，故其色尙黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺。禹曰：『木氣勝』。木氣勝，故其色尙靑，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水。湯曰：『金氣勝』。金氣勝，故其色尙白，其事則金。及文王之時，天先見火赤烏銜丹書集于周社。文王曰：『火氣勝』。火氣勝，故其色尙赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尙黑，其事則水」。

(五)五行與帝王受命的關係　史記、封禪書：「秦始皇旣并天下而帝，或曰：『黃帝得土德，黃龍地螾見。夏得木德，靑龍止於郊，草木暢茂。殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤烏之符。今秦變周，水德之時。昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞」。又秦始皇本紀：「始皇推終始五德之傳，以爲周得火德，秦代周德，從所不勝。方今水德之始，改年始朝賀，皆自十月朔，衣服，旄旌，節旗皆黑色」。又曆書：「高祖曰：『北畤待我而起』，亦自以爲獲水德之瑞。雖明習曆及張蒼等咸以爲然。是時天下初定，方綱紀大基，高后女主皆未遑，故襲秦正朔服色」。淮南子、齊俗訓注引鄒子：「五德之次，從所不勝；故虞土，夏水，殷金，周火」。

(六)五行與四時　禮記、月令篇：「某日立春，盛德在木，……迎春於東郊」。「某日立夏，盛德在火，……迎夏於南郊」。「某日立秋，盛德在金，……迎秋於西郊」。「某日立多，盛德水，……迎多於北郊」。「中央土」。春秋繁

露、五行之義：「五行之隨，各如其序；五行之官，各致其能。是故木居東方而生春氣，火居南方而生夏氣，金居西方而生秋氣，水居北方而生冬氣；是故木主生而金主殺，火主暑而水主寒」。又五行對：「五行莫貴於土，土之於四時無所命者，不與火分功名。木名春，火名夏，金名秋，水名多。忠臣之義，孝子之行，取之土，土者，五行最貴者也」。王廷相、愼言、五行篇：「五行分屬四時，厥義何如？王子曰：緯大私智強合，非聖人實正之論也，五行之氣，渾於太虛，何日無之？既曰春木矣，季土矣，何水火土金，日輪次而仍在？不幾於自爲矛盾乎？若曰日逢甲乙，木氣獨生矣，其水火金土將歸何所？不幾於誕而害義乎？氣無滅絕之理，又非遜避而然，故曰緯人私智强合，非聖人實正之論也」。（案：另外王氏家藏集有「五行配四時辯」一篇，可參閱）

(七)五行與萬物生息的關係　白虎通義、五行：「水位在北方，北方者，陰氣在黃泉之下，任養萬物；水之爲言準也，養物平均，有準則也。木在東方，東方者，陽氣始動，萬物始生；木之爲言觸也，陽氣動躍，躍地而出也。火在南方，南方者，陽在上，萬物垂枝；火之爲言委隨也，言萬物布施；火之爲言化也，陽氣用事萬物變化也。金在西方，西方者，陰始起，萬物禁止，金之爲言禁也。土在中央，中央者土，土主吐含萬物，土之爲言吐也」。

(八)五行的影響　顧頡剛、五德終始說下的政治和歷史：「五行，是中國人的思想律，是中國人對於宇宙系統的信仰；二千餘年來，它有極强固的勢力」。胡適、中國中古思想小史、儒敎：「……災異的尙書學，和上節說的災異的春秋學相輔，合組成一個絕大規模的陰陽五行的儒敎系統，籠罩了二千年的儒敎思想」。王夢鷗、鄒衍遺說考、緒言：「陰陽五行，是中國人很早傅會出來的自然律，我們根據可靠的文獻，可以看出

這種自然律自戰國晚期即已確立，歷經秦、漢以下，二千餘年，它被廣泛地應用於天文，人事，生理結構 以及精神狀態 等等解釋。上自專家學者，下至販夫走卒，當他們省察天理人理，生理心理，往往會在有意無意之間受到陰陽五行說的支配，隱隱地由它構成了我們的宇宙觀，人生觀，社會觀，道德觀。從政治的設施上看，自秦始皇正式『改正朔、易服色』起，至民國成立豎起五色旗止，每次改朝換代，一切施爲，多少都依傍這自然律的應用」。

參看：「陰陽」、「陰陽家」條。

參考文獻：

①顧頡剛編著、古史辨，第五册。

②李漢三、先秦兩漢之陰陽五行學說，五十六年，鐘鼎文化出版公司。

五行相生

五行相生之說，乃漢代發展五行系統的一個部分。所謂相生，如春秋繁露、五行之義所說：「木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。」這本是從常識上就完全可以了解的道理。可是一旦把這種物質的現象和人事的問題糾纏在一齊，像春秋繁露、五行相生篇所說的那樣，就顯得支離傅會，反而令人難解了。

相生說的另一個意義，和五德說、相勝說一樣，是被應用來配合上古的歷史系統的，在這一方面，它具有歷史哲學的涵義。

㈠五行相生說　春秋繁露、五行相生篇：「東方者木，……木生火。南方者火，……火生土。中央者土，……土生金。西方者金，……金生水。北方者水，……水生木」。白虎通義、五行篇：「五行所以更王何？以其轉相生，故有終始也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。……金生水，水滅火報，其理火生土，土則害水，莫能而禦」。

㈠相生之故　蕭吉、五行大義引白虎通義：

「木生火者，木性溫煖伏其中，鑽灼而生，故生火。火生土者，火熱故能焚土，木焚而成灰，灰即土也，故火生土。土生金者，金居石依山津潤而生，聚生成山，山必生石，故土生金。金生水者，少陰之氣溫潤流澤，銷金亦爲水，所以山雲而從潤，故金生水。水生木者，因水潤而能生，故水生木」。

㈢相生說與歷史 漢書、郊祀志贊：「劉向父子以爲『帝出於震』，故包羲氏始受木德。其後以母傳子，終而復始。自神農、黃帝，下歷唐、虞、三代，而漢得火焉。故高祖始起，神母夜號，著赤帝之符。旗章遂赤，自得天統矣」。荀悅、漢紀一、高祖紀：「及至劉向父子，乃推五行之運，以子承母，始自伏羲；以迄於漢，宜爲火德。其序之也，以爲易稱『帝出乎震』，故太皞始出乎震，爲木德，號曰伏羲氏」。

參看：「五行」、「五行相勝」、「五德終始」各條。

五行相勝

相勝和相生的關係很密切，如淮南子墜形訓所說，木壯火生，是相生的順序；木壯土死，則是相勝的順序，而這兩個順序本來都是在一個五行的周轉之中。（王夢鷗、鄒衍遺說考六九頁）參同契注說：「五行剋，更爲父母」。既是「更爲父母」，則相生和相勝，根本不能分開。蓋因萬物有「生」便有「剋」，原是分不開的。

㈠五行相勝說 呂氏春秋、應同篇：「黃帝之時，天先見大螾大螻。黃帝曰：土氣勝。土氣勝故其色尙黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺。禹曰：木氣勝。木氣勝，故其色尙青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水。湯曰：金氣勝。金氣勝，故其色尙白，其事則金。及文王之時，天先見火……文王曰：火氣勝。火氣勝，故其色尙赤，其事則火。代火者必水，……水氣至而不知數備，將徙於土」。淮南子、

地形訓：「木勝土，土勝水，水勝火，火勝金，金勝木」。春秋露繁、五行相勝篇：「木者，君之官也，夫木者，農也，農者，民也。不順如叛，則命司徒誅其率正矣，故曰金勝木。……夫火者本朝，有邪讒熒惑其君，執法誅之；執法者水也，故曰水勝火。……夫土者，君之官也，君太奢侈，過度失禮，民叛矣，其君窮矣，故曰木勝土。……金者司徒，司徒弱不能使士衆，則司馬誅之，故曰火勝金。……夫水者，執法司寇也，執法阿黨不平，依法刑人，則司營誅之，故曰土勝水」。白虎通義、五行篇：「五行所以相害者，天地之性衆勝寡，故水勝火也。精勝堅，故火勝金。剛勝柔，故金勝木。專勝散，故木勝土。實勝虛，故土勝水也」。

㈠相勝說與秦漢稱帝　史記、封禪書：「秦始皇既併天下而帝，或曰：黃帝得土德，黃龍地螾見。夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂。殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤烏之符。今秦變周，水德之時。昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞」。漢書、郊記志贊：「漢興之初，庶事草創，唯一叔孫生略定朝廷之儀。若乃正朔、服色，郊望之事，數世猶未章焉。至於孝文，始以夏郊。而張倉據水德，公孫臣、賈誼更以爲土德，卒不能明。孝武之世，文章爲盛。太初改制，而兒寬、司馬遷等猶從臣誼之言，服色數度遂順黃德。彼以五德之傳從所不勝，秦在水德，故謂漢據土而克之」。

㈡相勝說應用於天文和戰爭　左傳、昭公三十一年：「庚午之日，日始有謫，火勝金。」又哀公九年：「水勝火，伐姜則可」。

參看：「五行」、「五行相生」、「五德終始」各條。

五德終始

五德終始論乃鄒衍的創說，可惜原作全失傳，使後人無從得知其詳，我們現在只能從呂氏

春秋應同篇，淮南子齊俗訓，史記封禪書以及秦始皇本紀中，獲悉其一鱗半爪。

這個學說，是把五行相勝說應用於歷史，對秦、漢以降的歷史影響很大。在哲學上的意義，它代表一種歷史觀，一套歷史哲學。

㈠產生的背景　顧頡剛、五德終始說下的政治和歷史：「鄒衍的時代，正是帝制運動的時代。鄒衍的居地，正是東帝（齊）和擬議中的北帝（燕）的國家。鄒衍的思想，則是講仁義禮樂的魯文化和夸誕不經的齊文化的混合物。有了這三種環境，於是五德終始說就產生了。五德終始說沒有別的作用，只在說明如何才可有眞命天子出來，眞命天子的根據是些什麼」？雷海宗、皇帝制度之成立：「列國稱王以後百年間，直至秦併六國，是普通所謂合縱連橫的時期。連橫是秦國的統一政策，合縱是齊、楚的統一政策。其他四國比較弱小，不敢想去把別人統一，只望自己不被人吞併就夠了。所以這一百年間可說是秦、齊、楚三強爭天下的時期。這時不只政治家策的政是以統一爲目標，一般思想家也無不以統一爲理想。由現存的先秦諸子中，任擇一種，我們都可發現許多『王天下』，『五帝三王云云』，花樣繁多而目的一致的帝王論或統一論。所以統一可說是當時上下一致的目標，人心一致的要求。這些帝王論中除各提倡自己一派的理想，當初有否爲某一國宣傳的成分，我們現在已不容易考知。其中一種有豐富的宣傳色彩，似乎大致可信，就是鄒衍（西前三五〇至二五〇年間）一派的五德終始說。對後代皇帝制度成立，也屬這派的影響最深」。（淸華學報第九卷第四期）

㈡鄒衍的五德終始說　史記、鄒衍傳：「稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若玆。……作主運」。史記集解引如淳註：「今其書有主運，五行相次轉用事，隨方面爲服」。又：「今其書有五德終始，五德各以所勝爲行」。封禪書：「自齊威、宣之時，鄒子之徒論著終始

五德之運。及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。……鄒衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術，不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也」。秦始皇本紀：「始皇推終始五德之傳，以爲周得火德，秦代周，德從所不勝，方今水德之始，改年始朝賀皆自十月朔，衣服旄旌節旗皆上黑。數以六爲紀，符法冠皆六寸，而輿六尺，六尺爲步，乘六馬。更名河曰德水，以爲水德之始。剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義，然後合於五德之數」。文選、魏都賦注引七略：「鄒子有終始五德，從所不勝：土德後木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之」。漢書、嚴安傳引鄒子：「政敎文質，所以云救也。當時則用，過則舍之，有易則易也。故守一而不變者，未睹治之至也」。王夢鷗、鄒衍遺說考：「我們認爲鄒衍之最大的創說，是把古已有之『陰陽』與『五行』兩種觀念合而爲一，使它成爲宇宙諸現象的原動力。根據這原動力，在他一生至少寫過兩部書：一是小型的，五行之一年一周的終始；一是大型的，五行之從天地剖判以來一朝一代的終始。前者是王居明堂而行的時令，後者是受命而帝的制度。前者在『陰陽消息』的原理上注意其『相繼生』的一面，後者則注重其『相代勝』的一面。依其消息之理，有所『消』者必有所『息』，而『消息』本即『相代勝』的一種循環，也是『相繼生』的一種循環。因此，在鄒衍學說的結構上本則具有『生』『克』的作用在」。（五六頁）

㈢五德終始說的意義

(1)**歷史定命論**　顧頡剛、五德終始說下的政治和歷史：「五德終始說是一種命定論，自是儒家承受傳統思想，重視天命的結果」。雷海宗、皇帝制度之成立：「五德終始說與封禪主義是一種歷史定命論」。

(2)**歷史哲學**　胡適、中國中古思想史長編：「五德終始之運，只是把五行相勝的觀念適用到

歷史裏去，造成一種歷史變遷的公式，故是一種歷史哲學。又因爲五德的終始都先見于機祥符應，故這種歷史哲學，其實又是一種宗教迷信」。馮友蘭、秦漢歷史哲學：「漢人的歷史哲學約有三派：一派是五德說，此派始於戰國末之鄒衍。其說以五行爲五種天然的勢力，即所謂五德。每種勢力，都有其盛衰之時。在其盛而當運之時，天道人事皆受其支配。及其運盡而衰，則能勝而剋之者，繼之盛而當運。木能勝土，金能勝木，火能勝金，水能勝火，土能勝水。如是循環不息，所謂『自天地剖判以來，五德轉移，治各有宜』。歷史上每一朝代，皆代表一『德』，其服色制度，皆受此『德』之支配，而自成一套」。（哲學評論六卷二三期）

參看：「五行」、「五行相生」、「五行相勝」各條。

五官

㈠**五種官名** 禮記、曲禮下：「天子之五官，曰司徒，司馬，司空，司士，司寇，典司五衆」。錢大昕、十駕齋養新錄、五官：「漢有五官中郎將，比二千石。五官中郎，比六百石。五官侍郎，比四百石。五官郎中，比三百石。郡國亦有五官掾，注家不言五官何義。予按淮南兵略訓云：『夫論除謹，動靜時，吏卒辨，兵甲治，五行伍，連什伯，明鼓旗，此尉之官也。前後知險易，見敵知難易，發斥不忘遺，此候之官也。隘路亟，行輜治，賦丈均，處軍輯，並竈通，此司空之官也。收藏於後，遷舍不離，無淫輿，無遺輜，此輿之官也。凡此五官之於將也，猶身之有股肱手足也』。又云：『將軍不與於五官之事，而爲五官督』。五官之名，或出於此。但據淮南所稱，有尉官，有候官，有司空官，有輿官，而尙闕其一，是必有脫文矣」。

㈡**五行之官** 左傳、昭公二十九年：「蔡墨曰：故有五行之官，是謂五官。木正曰句芒，火

正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。禮記、學記篇：「學無當於五官，五官弗得不治」。疏：「五官，金木火水土之官也」。程顥、論十事劄子：「聖人奉天理物之道，在乎六官，六府之任，治於五官，山虞澤衡，各有常禁，故萬物阜豐，而財用不乏。今五官不修，六府不治，用之無節，取之不時，豈惟物失其性，林木所資，天下皆已童赭，……此乃窮弊之極矣」。

(三)**五種感官**　荀子、天論篇：「耳、目、鼻、口、形，能各有接，而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君」。又正名篇：「五官簿之而不知」。

五倫或五教

五倫是傳統社會的五種基本關係，五教是使這五種關係合理化的準則，二者是分不開的。不過在古代，應用的名稱，並不一致，中庸稱這五種關係爲「天下之達道」，左傳所說的五教，則僅就「教」言，並不涉及「倫」，而其所說的五教與孟子所說顯又不同。大概在宋以後，因朱熹承繼孟子之說而倡言五教，從此言五教即包括五倫，五倫、五教、甚至人倫，才都成同義詞。

(一)**五倫或五教說**　左傳、文公十八年：「舉八元，使布五教于四方：父義，母慈，兄友，弟共（恭），子弟」。孟子、滕文公上：「后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸，聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。中庸：「君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也」。朱熹、白鹿洞書院學規：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。右五教之目」。

(二)**五倫或五教的意義**　續近思錄卷六：「朱子曰：父子兄弟爲天屬，而以人合者居其三焉。

夫婦者，天屬之所由以續者也。君臣者，天屬之所賴以全者也。朋友者，天屬之所賴以正者也。是則所以綱紀人道，建立人極，不可一日而偏廢」。錢大昕、十駕齋養新錄、五倫：「人之所以異於禽獸者，以其有五倫也。唯人皆有孝弟之心，故其性無不善。堯、舜使契爲司徒，敎以人倫，欲其自別于禽獸也。孟子曰：孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也，此之謂良知良能，此之謂性善」。賀麟、五倫觀念的新檢討：「以上所批評闡明的四點：(1)注重人和人與人的關係；(2)維繫人與人間的正常永久關係；(3)以等差之愛爲本而善推之；(4)以常德爲準而竭盡片面之愛或片面的義務，就是我用披沙揀金的方法所考察出來的構成五倫觀念的基本質素。……綜括起來，我們可試予五倫觀念下一界說如下：五倫觀念是儒家所倡導的以等差之愛，片面之愛去維繫人與人間的常久關係的倫理思想，這個思想自漢以後，加以權威化制度化而成爲中國的傳統的禮敎核心。這個傳統禮敎在權威制度方面的束縛性，自海通以來，巳因時代的大變革，新思想新文化的介紹，一切事業近代化的推行，而逐漸減削其勢力。現在的問題是，如何從舊禮敎的破瓦頹垣裏，去尋找出不可毀壞的永恒的基石。在這基石上，重新建立起新人生新社會的行爲的規範和準則」。

參看：「人倫」條。

五常

㈠五常之義

(1)五常即五行　莊子、天運篇：「天有六極五常，帝王順之則治，逆之則凶」。此處莊子所言五常同於五行：金、木、水、火、土。

(2)五常即五德　董仲舒對策一：「夫仁、誼、禮、知、信，五常之道，王者所當脩飭也。」周敦頤、通書：「德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信」。李二曲、四書反身錄、

中庸：「天生吾人，厥有恒性。五德具足，萬善咸備」。此處二曲所說五德，即指仁、義、禮、智、信。

(3)**五常即五性**　白虎通義、情性篇：「五性者何？謂仁、義、禮、智、信也。仁者不忍也，施生愛人也；義者宜也，斷決得中也；禮者履也，履道成文也；智者知也，獨見前聞，不惑於事，見微知著也；信者誠也，專一不移也」。

(二)**五常之用**　揚雄、法言、修身篇：「或問仁、義、禮、智、信之用。曰：仁，宅也；義，路也；禮，服也；知，燭也；信，符也。處宅，由路，正服，明燭，執符，君子不動，動斯得矣」。

六府

古籍中的六府，由下列顯示，有三種不同的涵義：

(一)**六種物質**　左傳、文公七年：「水、火、金、木、土、穀，謂之六府」。大戴禮記、四代篇：「水、火、金、木、土、穀，此謂六府」。

(二)**六種官職**　禮記、曲禮下：「天子之六府：曰司土，司木，司水，司草，司器，司貨，典司六職」。

(三)**六種器官**　白虎通義、情性篇：「六府者，何謂也？謂大腸、小腸、胃、膀胱、三焦、胆也」。

六先生

錢大昕、十駕齋養新錄、六先生：「朱文公有六先生贊，謂濂溪、明道、伊川、橫渠、康節、涑水也。端平初，常熟令王爚，于縣學建六先生祠，祀濂溪、橫渠、明道、伊川、晦庵、南軒。淳祐辛丑，命州縣學各建六先生祠。其後有稱九先生者，則於六人之外，增康節、涑水、東萊也。又有稱十先生者，則於九人之外增上蔡一人也」。

六經註我

「六經註我」，是宋代哲學家陸象山的名言。象山之學，以明心爲本，認爲宇宙萬理，皆不能離心而獨存，他說：「心之體甚大，若能盡我之心，便與天同，爲學只是理會此」。（語錄）所以，立志做聖賢，只要在明心上下工夫，自然能先立其大。人一旦能先立其大，那末六經的知識，都成了我的註脚，因爲六經在象山的心目中，不過是心體外顯之迹而已。

象山語錄：「學苟知本，六經皆我註脚」。又：「或問先生何不著書？對曰：六經註我，我註六經」。廣註群經，由下學而後求上達，這是朱熹「道問學」的工夫路數；直下求明心見性，先立乎其大，這是象山「尊德性」的工夫路數。孔、孟於聖賢工夫本就開出此二法門。就後一路數言，著書立說，與成聖成賢並無本質上的必然關係，因爲不識一字，做個堂堂正正的人，這是可能的。就這一意義看，象山的「六經註我」是可以說的。錢大昕因對這一點缺乏了解，就對象山此說加以疵議，顯然是不相應的。錢氏十駕齋養新錄、六經註我條說：「林艾軒云：『日用是根株，文字是註脚』。此爲無實而好著書者言之，其語本無病也。陸子靜云：『六經皆我註脚』。又云：『六經註我，我註六經』。則誕而妄矣。仲尼大聖，猶云『好古敏以求之』。子靜何人，敢以六經爲我注脚乎？尊心而廢學，其弊必至於此」。

今人高廣孚，在其「陸象山的治學讀書與施敎」一文中，對「六經註我」所做的解說，有助於我們對此思想背景的認識。他說：「象山對讀書一事具有特殊見解，以爲讀書乃以印證吾心，嘗答人問曰：『六經註我，我註六經』。其視讀書之重要，不如朱子。象山此種思想的背景，除受哲學思想影響之外，蓋尙爲科學制度之反動。自科學制度興，學者視讀書爲追求名利之工具；

象山亦嘗致力於此，後知悔悟，而切磨於聖賢之道。自稱此學，猶如『易荆棘陷穽以康莊之衢，反羈旅乞食而居之於安宅』。其論時人讀書態度，『以口耳剽竊場屋之餘習，妄論聖經』。『或觀其言，往往稱道詩、書、論、孟，綜其實，特借以爲科學之文』。」

參看：「心學」、「先立乎其大者」條。

參考文獻：高廣孚、「陸象山的治學讀書與施敎」文，大陸雜誌二十一卷，三、四期。

中

㈠**正道**　論語、堯曰篇：「允執其中」。皇疏：「中謂中正之道」。中庸：「中也者，天下之大本也」。管子、弟子職篇：「凡言與行，中以爲紀」。程頤、與呂大臨論中書：「中即道也」。

㈡**道樞**　莊子、齊物論：「彼是莫得其偶，謂之道樞；樞始得其環中，以應無窮」。淮南子、原道訓：「得道之柄，立於中央」。「是故以中制外，則百事不廢；中則得之，則外能收之。中之得，則五藏寧，思慮平」。

㈢**敬而無失**　續近思錄卷一：「朱子曰：敬而無失，即所以中」。

㈣**萬善之基**　呂坤、呻吟語、談道篇：「中之一字，是無天於上，無地於下，無東西南北於四方，此是南面獨尊道中的天子。仁義禮智信，都是東西侍立；百行萬善，都是北面受成者也！不意宇宙間有此一妙字。有了這一個，別個都可勾銷，五常百行萬善，但少了這個，都是一家貨，更成甚麽道理」？又：「或問：中之道，堯、舜傳心，必有至玄至妙之理？余嘆曰：只就我兩人眼前說，這飲酒不爲限量，不至過醉，這就是飲酒之中。這說話不緘默，不狂誕，這就是說話之中。這作揖跪拜，不煩、不疏、不疾、不徐，這就是作揖跪拜之中。一事得中，就是一事的堯、舜，推之萬事皆然，又到那安行處，便是十全

的堯、舜」。

㈤**天地萬物之極**　呂坤、呻吟語、談道篇：「中之一字，不但道理當然，雖氣數，離了中亦成不得。寒暑災祥失中，則萬物殃；飲食起居失中，則一身病。故四時各順其序，五臟各得其職，此之謂中，差分毫便有分毫驗應。是以聖人執中，以立天地萬物之極」。

參看：「中和」、「中庸」、「時中」各條。

參考文獻：胡止歸、「孔子之中字思想探原」文，大陸雜誌，三〇卷，六、七、八期。

中行

論語、子路篇：「不得中行而與之，必也狂狷乎」。中行指能行中正之道者，是孔子心目中的理想人格。周易和荀子所說的中行，也都是指中正之行。如周易夬卦爻辭：「中行無咎」。師卦彖辭：「長子帥師，以中行也」。荀子、子道篇：「上順下篤，人之中行也」。朱熹也把中行當作一種性格看，可是他以「剛果決烈」來解釋這種性格。續近思錄卷二：「朱子曰：孔子曰，『不得中行而與之，必也狂狷乎』。看來這道理須是剛硬立得脚住，方有所成。孔子晚年，方得曾子，曾子得子思，子思得孟子，都如此剛果決烈。若慈善柔弱的，終不濟事，況當世衰道微之時，尤用硬著脊梁無所屈撓，於世間禍福得喪，一不足以動其心，方靠得，然其工夫亦在自反常直，仰不愧，俯不怍，則自然如此不在他求也」。

參看：「中庸」條。

中和

中和的觀念，在古代典籍中，就已屢見。如勸學篇：「樂之中和也」。樂論篇：「中和之紀也」。王制篇：「中和者，聽之繩也」。此言中和，皆就「樂」說，尚未作哲學性的發揮。儒

家典籍中，首次把中和作哲學性發揮的是中庸。到了宋、明理學時代，中和成爲重要的觀念，理論上也有很大的開展。

此外，中和在原始道敎經典中，也偶有引用，而被視爲一種元氣。

㈠原始中和說　中庸：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。致中和，天地位，萬物育焉」。

㈡中和說的發展　周敦頤、通書：「惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立敎，俾人自易其惡，自至其中而止矣」。近思錄卷一：「伊川曰：喜怒哀樂未發謂之中，中也者，言寂然不動者也，故曰天下之大本。發而皆中節謂之和，和也者，言感而遂通者也，故曰天下之達道」。朱熹、答張欽夫第十八書：「然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，是乃心之所以爲體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主，其所謂和，是乃心之所以爲用，感而遂通者也。然性之靜也，而不能不動，情之動也，而必有節焉，是則心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未始相離者也」。又：「未發之前是敬也，固已立乎存養之實，已發之際，是敬也，又常行於省察之間。方其存也，思慮未萌，而知覺不昧，是則靜中之動，復之所以見天地之心也。及其察也，事物紛糾，而品節不差，是則動中之靜，艮之所以不獲其身，不見其人也。有以主乎靜中之動，是以寂而未嘗不感；有以察乎動中之靜，是以感而未嘗不寂。寂而常感，感而常寂；此心之所以周流貫徹，而無一息之不仁也」。續近思錄卷一：「朱子與湖南諸子書曰：中庸未發已發之義，前此認得此心流行之體。又因程子凡言心者，皆指已發而言，遂目心爲已發，性爲未發。然觀程子之書多所不合。按文集、遺書諸說，似皆以思慮未萌事物未

至之時爲喜怒哀樂之未發，當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性全體具焉。以其無過不及、不偏不倚故謂之中；及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之情發焉，而心之用可見，以其無不中節，無所乖戾，故謂之和。此則人心之正，而情性之德然也」。葉適、進卷中庸：「致中和，天地位焉，萬物育焉，何謂也？曰：此明其所以爲誠也。未發之前非無物也，而得其所謂中焉，是其本也枝葉悉備；既發之後非有物也，而得其所謂和焉，是其道也幽顯感格。未發而不中，既發而不和，則天地萬物，吾見其錯陳而已矣。古之人使中和爲我用，則天地自位，萬物自育，而吾順之者也，堯、舜、禹、湯、文、武之君臣是也。夫如是，則僞不起矣」。(水心別集卷七)王陽明、傳習錄中：「未發之中，即良知也，無前後內外，而渾然一體者也。有事無事，可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者，所遇之時，心之本體，固無分於動靜也」。又：「未發在已發之中，而已發之中，未嘗別有未發者在。已發在未發之中，而未發之中，未嘗別有已發者存。是未嘗無動靜，而不可以動靜分也」。又傳習錄下：「問：良知原是中和的，如何却有過不及？先生曰：知得過不及處就是中和」。

㈢**中和即元氣**　太平經、和三氣與帝王法：「元氣有三名：太陽、太陰、中和」。

參看：「中」、「和」、「體用」條。

參考文獻：

①牟宗三、心體與性體，第三册第二章：「朱子參究中和問題之發展」。五十八年，正中書局。

②成中英、「論致中和與致良知」文，見中國哲學與中國文化，六十三年，三民書局。

③胡止歸、中庸章句淵源辨證上：「中和」。

大陸雜誌語文叢書，第一輯第一册，三五九頁。

中庸

㈠**崇高的德性**　論語、雍也篇：「中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣」。中庸：「中庸其至矣乎，民鮮能久矣」。「子曰：人皆曰予知，擇乎中庸，而不能期月守也」。「回之爲人也，擇乎中庸」。「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也」。「極高明而道中庸」。葉適、進卷中庸：「中庸其至矣乎，民鮮能久矣。何謂也？曰：是智巧果敢之所不能爲也。去其所以不爲者，自丘山而至於毫釐，極矣，然而毫釐未去也。爲則遂於一，不爲則留於兩，然則是不能爲而不能不爲也。古者以天下之至聖而行愚夫愚婦之所能行，極天下之高明而道衆人之中庸。後世不然，其視中庸也精，而學之也粗。所謂智巧果敢不能爲者，非以智巧果敢不足用也，以其所能爲見其不能爲而已矣」。（水心別集卷七）

㈡**判別君子小人的標準**　中庸：「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之反中庸也，小人而無忌憚也」。「君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之」。

㈢**不過亦不及**　禮記、喪服四制篇：「始死，三日不怠，三月不解，期悲哀，三年憂，恩之殺也。聖人因殺以制節，此喪之所以三年。賢者不得過，不肖者不得不及，此喪之中庸也」。陳澧、東塾讀書記卷三引：「蘇東坡云，古之所謂中庸者，盡萬物之理而不過。後之所謂中庸者，循循然爲衆人之所能爲，此孔子孟子所謂鄉原也」。朱熹、中庸註：「中庸者不偏不倚，無過不及，而平常之道，乃天命所當然，精微之極致也」。

㈣**善良之民**　荀子、王制篇：「元惡不待教而誅，中庸不待政而化」。

(五)中庸即常道　程頤、語錄：「天地之化雖廓然無窮，然而陰陽之度，日月寒暑晝夜之變，莫不有常，此道之所以為中庸」。(遺書卷十五)

(六)中庸即誠　葉適、進卷中庸：「誠者何也?曰：此其所以為中庸也。日月寒暑，風雨霜露，是雖遠也而可以候推，此天之中庸也。候至而不應，是不誠也。藝之而必生，鑿之而及泉，山嶽附之，人畜附之而不傾也，此地之中庸也。是故天誠覆而地誠載」。(水心別集卷七)

(七)中庸即中節　張爾岐、中庸論一：「愚嘗讀其書而思之，其至要者兩言耳。『喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和』。中以自知，不見於人；而所為中庸者，又發而中節一言耳。……天地之所統，綱紀之所維，帝王之所公，以為制作，匹夫之所私，以為學問，士君子之所循，以為出處進退，則又何物以善其會通?吾知必禮也。緣禮而後可以中節，中節而後可以中庸。則中庸云者，贊禮之極致也」。(蒿庵集)

(八)中國人的基本思想　鄭德坤、中國的傳統文化、人本中庸：「中國人的基本思想是什麼?我想可以用兩個字來說明，就是『中庸』。用現代術語，可稱之謂『中庸主義』。……中庸是以綜合折中為手段，經長久的演進，使他應用到文化生活的各方面。我們試從四個不同的領域，來分析一下：(1)人對待其他凡屬非人的事物的領域。這就是人與自然的關係。中國人把宇宙一切事物，綜合為『三才』，就是天、地、人。在這領域中，中國人折中之，以『人』為中心。『天為人而立，地為人而成』，就是這個道理。我們的科學、宗教、哲學、藝術，甚至於一部分的經濟、政治，都以此為中心思想。……(2)人對待其他的人的領域。這就是人與人的關係。在這領域中，中國人也綜合之，成為三層，就是群、家、己。我們把他折中在『家』這一層。我們一切的社會科學、倫理、禮教、五倫、五常等等，都以家

爲中心。這是我們的風俗習慣，都以家爲出發點的緣故。社會組織是以家爲基礎，而個人不過是家的一份子。……⑶人對待自己的領域。這就是指人對他自己的修養。在這領域裏，中國人也分之爲三態：張、節、弛，就是張放、節制、弛緊的意思。我們又把他折中在『節』態之上。所以我們一切的心理修養，都要以節制爲基礎。……⑷人對於既往與未來的事物的領域。這是指人與時間的關係而言。在這領域上，中國人又綜合之爲三段，就是既往、現在、及將來。這包括貫串時間的人與物，以至未來的展望。連串起來便成爲傳統、道統、血統等等。中國人對此十分注重，形成我們數千年不斷的歷史。在這領域中，我們又折中，以『現在』爲中心。我們習慣要講『承先啓後』，『繼往開來』，就是這個原因」。

參看：「中」、「時中」條。

參考文獻：

①胡止歸、中庸章句淵源辨證上：「中庸」。大陸雜誌語文叢書第一輯第一册，三五七頁。

②鄭德坤、中國的傳統文化：「人本中庸」。六十三年，地平線出版社。

③韋政通、中國的智慧：「中庸」。六十四年，牧童出版社。

中體西用

「中體西用」是中國近百年來，在西方文化衝擊和經濟侵略形成的高壓下，所反應的主要思想模式之一。這種思想上的綜攝作用，是十九世紀中葉以後，非西方國家要求現代化的過程中的一個相當普遍的文化現象。也許是因爲這一思想模式在中國一直保持着強大勢力，因此不斷引起爭論。如果我們對文化認知的水平不斷提高，這類的爭論是很容易過去的。我們應該了解，在中國走向現代化的過程中，不論是「中體」或是「西用」，都不斷隨着社會的激變而產生變化，面

臨的文化問題，中體西用這一模式，已不足以擔當解決中國文化問題的領導思想。在目前，復興傳統或是學習西方，最重要的一點，是需要眞正而富有創造力的人才，假如我們的社會和我們教育，不能培養出這類的人才，希望終難以實現。

㈠晚淸的中體西用說　馮桂芬、校邠廬抗議：「如以中國之倫常名教爲原本，輔以諸國富强之術，不更善之善者哉」！鄭觀應、盛世危言、西學：「且夫國於天地，必有與立，究其盛衰興廢，固各有所以致此之由。學校者人才所由出，人才者國勢所由强，故泰西之强，强於學，非强於人也。然則欲與之爭强，非徒在槍礮戰艦也，强在學中國之學，而又學其所學也。今之學其學者，不過粗通文字語言，爲一己謀衣食。彼自有其精微廣大之處，何嘗稍涉藩籬。故善學者，必先明本末，更明大本末，而後可言西學。分而言之，如格致製造等學其本也，語言文字其末也。合而言之，則中學其本也，西學其末也。主以中學，輔以西學，知其緩急，審其變通，操縱剛柔，洞達政體，教學之效，其在玆乎」。王韜、弢園尺牘卷四：「形而上者中國也，以道勝；形而下者西人也，以器勝。如徒頌西方，而貶己所守，未窺爲治之本原者也」。李瑞棻、奏請廣推學校摺：「學校課程，誦四書、通鑑、小學等書，而輔之以各國語言、文學、及算學、天文、地理之粗者，萬國古史近事簡明者，格致之理平易者」。(皇朝經世文新編卷五上)孫家鼎、議覆開辦京師大學堂摺：「應以中學爲主，西學爲輔；中學爲體，西學爲用。中學有未備者，以西學補之；中學有失傳者，以西學還之。以中學包羅西學，不能以西學凌駕中學」。(同前)薛福成、庸盦全集、出使奏疏卷下：「夫道德之蘊，忠孝之懷，詩書之味，此其體也。而論致用於今日，則必求洞達時勢之英才，研精器數之通才，練習水陸之將才，聯絡中外之譯才。體用兼賅上也，體少用多次也」。陳寶箴、招考時務學堂告示：

「查泰西各學，均有精微，而取彼之長，輔我之短，必以中學爲根本。惟所貴者，不在務博貪多，而在修身致用」。（光緒二十三年八月二十一日湘學報）張之洞、勸學篇、設學：「其學堂之法，約有六要：一曰新舊兼學：四書、五經、中國史學、政書、地圖爲舊學，西政、西藝、西史爲新學；舊學爲體，新學爲用，不使偏廢」。長慶：「說者謂中學爲體，西學爲用。是學有本末，不容越俎，要在先中後西，方爲通體達用之才，否則中學未通欲講西學，是猶南轅而北轍，舍本而求末也」，（戊戌變法檔案史料三一一頁）宋伯魯：「臣竊維中國人才衰弱之由，皆緣中西兩學不能會通之故，故由科學出身者，於西學輒無所聞知；由學堂出身者，於中學亦茫然不解。夫中學體也，西學用也。無體不立，無用不行，二者相需，缺一不可。……泯中西之界限，化新舊之門戶，庶體用並擧，人多通才」。（東華續錄光緒朝一四五頁）

㈡民國以後中體西用說的再興　王新命、何炳松、武堉幹、孫寒冰、黃文山、陶希聖、章益、陳高傭、樊仲雲、薩孟武等十教授、中國本位的文化建設宣言：「……我們要求有中國本位的文化建設，在建設的進程中，我們應有這樣的認識：⑴中國是中國，不是任何一個地域，因而有它自己的持殊性。同時，中國是現在的中國，不是過去的中國，自有其一定的時代性。所以我們特別注意於此時此地的需要。此時此地的需要就是中國本位的基礎。⑵徒然讚美古代的中國制度思想，是無用的；徒然詛咒古代的中國制度思想，也一樣無用；必須把過去的一切，加以檢討，存其所當存，去其所當去。其可讚美的良好制度，偉大思想，當竭力爲之發揚光大，以貢獻全世界；而可詛咒的不良制度，卑劣思想，則當淘汰務盡，無所吝惜。⑶吸收歐美的文化，是必要而且應該的。但須吸收其所當吸收，而不應以全盤承受的態度，連渣滓都吸收過來。吸收的標準，當決

定於現代中國的需要。(4)中國本位的文化建設，是創造，是迎頭趕上去的創造。其創造目的是使在文化領域中因失去特徵而沒落的中國和中國人，不僅能與別國和別國人並駕齊驅於文化的領域，並且對於世界的文化能有最珍貴的貢獻。(5)我們在文化上建設中國，並不是拋棄大同的理想，是先建設中國，成為一整個健全的單位，在促進世界大同上能有充分的力」。

(三)評論 譚嗣同、報貝元徵書：「故道、用也；器、體也。體立而用行，器存而道不亡。自學者不審，誤以道為體，道始迷離徜恍，若一幻物，虛懸於空漠無朕之際，而果何物也耶？將非所謂惑世誣民異端者耶！夫苟辨道之不離乎器，則天下之為器亦大矣。器既變，道安得獨不變，變而仍為器，亦仍不離乎道。人自不能棄器，又何以棄道哉。且道非聖人所獨有也，尤非中國所私有也。惟聖人能盡之於器，故以歸諸於聖人。以歸諸聖人猶之可也，彼外洋莫不有之，以私諸中國則不可」。(譚嗣同全集)嚴幾道文鈔卷四：「善夫金匱裘可桴孝廉之言曰：體用者，即一物而言之也。有牛之體，則負重之用；有馬之體，則有致遠之用。未聞以牛為體以馬為用者也。中西學之為異也，如其種人之面目然，不可強謂似也。故中學有中學之體用，西學有西學之體用，分之則兩立，合之則兩亡」。馮友蘭、新事論：「清末人所謂『中學為體，西學為用』者，就一面說，是不通的。但就又一方面說，亦是可以說底。如所謂『中學為體，西學為用』者，是說：我們可以以五經四書為體，以槍炮為用，則這話誠然是不通底。讀五經四書，是不會讀出槍炮來底。民初人說這種說法是『體用兩橛』，正是就此話的此方面說。如所謂『中學為體，西學為用』，是說組織社會的道德是中國人所本有底，現在所須添加者，是西洋的知識技術工業，則此話是可說底。我們的新事論的意思，亦正如此。不過我們不說是西洋底知識、技術、工業，而說

是某種文化底知識、技術、工業而已」。黃文山、文化學體系、文化體系的體與用：「……⑵文化體系的體用的特徵既明，則中學爲體，西學爲用的學說之毛病，從此可以徵驗而知。中體西用說，如以中國舊學爲體，西洋新學爲用，或另外的一種解釋，以中國的精神文明爲體，西洋物質文明爲用。這種看法，顯然未曾顧到體與用之不是截然兩片，也不曾知道精神與物質之不能分離，所以誤認精神與物質之間，有不可踰越的鐵限，物質的進步與精神的進步，全無關係，西方的物質文明，沒有靈魂，中國的精神文明，沒有軀殼，所以不須經過行的客觀表現，而可以把中國的精神文明與西方的物質文明，兩相湊合，砌成一體，而能產生功用。其實體與用，不是隨便可以分割的，精神與物質不是隨便可以分離的。……清末人談西洋文化的用，而遺其所憑依的體，固已不對，即對於其所由產生的體，似也沒有深刻的了解」。胡秋原、中西文化與文化復興：「張之洞所謂中體西用，乃以中國綱常名教，爲萬代不易之法，但西藝西學乃至西方政教，則有採行之必要。這口號的錯誤有三：一是將中西文化看做兩個對立的，並永久不變的東西，其實中學不只綱常名教，而西學亦非沒有綱常名教。二是以爲西學之長，只是西人所有，其實西藝西學，也是中國可以創造的。三是體用之說，意義含糊，易於增加思想混亂，變爲『古已有之』論」。胡適、試評所謂「中國本位的文化建設」：「十教授在他們的宣言裏，曾表示他們不滿意於『洋務』，『維新』時期的『中學爲體，西學爲用』的見解，這是很可驚異的！因爲他們的『中國本位的文化建設』，正是『中學爲體，西學爲用』的最新式的化裝出現。說話是全變了，精神還是那位勸學篇的作者的精神。『根據中國本位』，不正是『中學爲體』嗎？我們在今日必須明白『維新』時代的領袖人物也不完全是盲目的抄襲，……他們的失敗是薩、何諸先生們在今日所應該

引爲鑒戒的。他們的失敗只是因爲他們的主張裏的保守的成分多過於破壞的成分，只是因爲他們太捨不得那個他們心所欲而口所不能言的『中國本位』。他們捨不得那個『中國本位』，所以他們維新政綱到後來失敗了。……我的愚見是這樣的：中國的舊文化的惰性實在大的可怕，我們正可以不必替『中國本位』擔憂。我們肯往前看的人們，應該虛心接受這個科學工藝的世界文化和它背後的精神文明，讓那個世界文化充分和我們的老文化自由接觸，自由切磋琢磨，借它的朝氣銳氣來打掉一點我們的老文化的惰性和暮氣。將來文化大變動的結晶品，當然是一個中國本位的文化，那是毫無可疑的。如果我們的老文化裏眞有無價之寶，禁得起外來勢力的洗滌衝擊的，那一部分不可磨滅的文化，將來自然會因這一番科學文化的淘洗而格外發輝光大的」。（獨立評論，一四五號）胡秋原、一百三十年來中國思想史綱、中國本位文化建設：「這宣言雖以十教授之名發表，實代表當時國民黨的態度。……這宣言的用意是很顯然的，即希望在共黨逃到西北以後，思想紛紜之時，提出一個思想方向作爲建設方針。他不贊成全盤西化，也不贊成德義的法西斯主義和蘇俄共產主義。……但他的缺點是：除了若干論點不確外，只有消極的一面（不守舊，不盲從），而積極的主張只是『此時此地的需要』。……然則此時此地的需要是什麼，並未說明」。

(四)時代的意義及其影響廣大的原因　張之洞、勸學篇序言：「光緒二十四年六月初七日奉上諭：『本日翰林院奏，侍講黃紹箕呈進張之洞所著勸學篇，據呈代奏一摺，原書內外各篇朕詳加披覽，持論平正通達，於學術人心大有裨益。著將所備副本四十部，由軍機處頒發各省督撫學政各一部，俾得廣爲刊布，實力勸導，以重名教而杜危言。欽此』。」梁啓超、清代學術概論：「光緒間所謂『新學家』者，欲求知識於域外，則

以此爲枕中鴻秘，蓋『學問飢餓』，至是而極矣。甲午喪師，舉國震動，年少氣盛之士，疾首扼腕言『維新變法』，而疆吏若李鴻章、張之洞輩，亦稍稍和之，而其流行語，則有所謂『中學爲體西學爲用』者，張之洞最樂道之，而舉國以爲至言」。張秉鐸、張之洞評傳：「中體西用之思想，理論與實際均能通貫，尤適於當時情勢。其說言簡意賅，倣而易行，確能破除國人畏難苟且之心，避守舊者之口實與梗阻。蓋中國數千年相投相傳之固有文化，欲其有所改作，誠屬艱困，之洞所倡之中體之說，適足塞守舊者之口，而西學之用，亦適足以啓我固有文化之新機，注我文化以新血，消化淘融，變爲我用也」。胡秋原、一百三十年來中國思想史綱、中體西用論：「這種折衷論是一種常識的態度，最易於爲中國人所接受，也能雅俗共賞。在變法失敗以後，辛亥革命以前，一時爲知識份子所樂道。民國以後，王國維也傾向於此，陳寅恪並公開主張之，東方雜誌（十四卷四號）之傖父亦主張之。其至直至今日，日本和西方還有主張的人」。王爾敏、清季知識份子的中體西用論：「中學爲體，西學爲用，在語詞沿用習慣方面，亦如前言，爲擴大界限之一端，原無特異之處。惟就意義而言，則具有時代的代表性，構成這一時代大部分知識份子的共同觀念，亦即當時知識份子爲中國文化敎育開展新天地的思想基礎。」

參看：「全盤西化」、「體用」條。

參考文獻：

①黃文山、文化學體系，第十三章、第五節：「文化體系的體與用」。五十七年，臺灣中華書局。

②王爾敏、「淸季知識分子的中體西用論」文，見晚淸政治思想史論，五十八年，自印本。

③王爾敏、「張之洞與晚淸中西調和之思想」文，出處同前。

中國哲學起源的問題

據我所知，在過去幾十年中，學者們對這個問題的探討，大抵可以分爲下列幾個方面：

㈠以圖騰爲線索　這是從原始社會普遍存在的圖騰制度，研究它與中國哲學起源的關係。這一研究，僅發其端緒，所能給予我們的，只不過是一些待證的假設。這些假設是：

(1)道的概念是圖騰社會的原則，與初民社會的「摩納」(Mana)相同。

(2)圖騰文化建立的原則，在初民社會是「摩納」，在先史的中國就是道。

(3)老子、孔子並沒有創始「道」的哲學概念，此種圖騰文化的原則，在這些哲學家興起之前，早就存在了。

(4)道家與孔家的哲學體系，可以認爲是圖騰制度的偉大原則—道—的直接過程之產物。

㈡以天神的演變爲線索　這一條線索，主要是就原始的天神，和原始儒家的天道觀念二者之間所作的推測。由天道出發，照察二者之間的不同，於是發現天神與天道有四點不同：

(1)天神之擬人性。在原始的天神信仰中，天神被視爲擬人化的人格，它能動作，能言語。

(2)天神之外在性。這是一切原始宗教中天神的通性，祂高高在上，雖亦能與人心相通，但祂超越於人心之外，否則不足以顯其威嚴。

(3)天神之有欲性。人對天神，不免有各種希求與願望，天神既被人擬人化，因此人亦自然以爲神爲有欲者。

(4)禍福與善惡不相離性。在原始宗教的信仰中，以爲人生的禍福，乃由於天神的賞罰所致。這使人相信，凡人遭禍在爲惡，遇福在爲善。

天神這四種特性，大都爲天道一觀念中所不具備者。天道只是一代表至善的形上實體，它不是一人格，也不純是外在性；它是既超越人心又能內在於人心者。它是至善，爲人之所以爲人之

本，故亦不可說它有欲。天道內在化而爲人性，人順此行者爲善，逆此行者爲惡。善惡唯就德之成否言，不就境遇之禍福言。

然則天神究如何演變而爲天道？演變的關鍵主要在强調對天神的報恩意識。報恩者是人，就與純粹的依天神的宗教意識不同。宗教意識不免尊神而屈人，報恩意識則尊神亦不屈人。不屈人，人且有還報之能，這是一道德意識的呈現。經此一呈現，使人亦有自建其道德的自我意識。儒家的天道觀念即由于此道德自我的投射，因此天道亦只是道德性的實體，不再具有原始天神的諸特性。

㈢以周易爲線索　從事這方面探討所依據的知識，是神話的研究和文化人類學。新的知識，新的方法，新的觀點，爲尋求周易原義的工作帶來曙光。這方面的研究，爲這個問題留下幾則可供繼續探討的假設。

(1)周易是史前和有史以來文化的連鎖。（主要是因周易大部分是基於母權社會的月神宗教）

(2)周易發揮的是原始宗教和文化。

(3)從周易可以證明古代文化受宗教的影響。

(4)周易是利用月亮神話做成的。

(5)周易是儒、道兩家思想共同的淵源：儒家重月亮的陽面，道家重月亮的陰面。

這些假設是長期工作的結晶，但已提出的證據還顯粗疏。以月亮神話解釋周易，缺漏猶多，不能使人滿意。無論如何，這些假設是有價值的，因它已從茫無頭緒的上古史中，澄清出一條思想的線索來。

㈣以人文思想的興起爲線索　這方面的研究比以上諸說，都更爲切近早期的文獻，這一研究的發現是：

(1)周人革掉了殷人的命，成爲新的勝利者，但通過周初文獻所看出的，並不像一般民族戰勝後的趾高氣揚的氣象，而是易傳所說的「憂患」意識。這種憂患意識，乃人類精神開始直接對事

物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。

⑵在憂患意識躍動下，人的信心的根據，漸由神而轉移向自己本身行爲的謹愼與努力。這種謹愼與努力，在周初是表現在「敬」、「敬德」、「明德」等觀念裏面。

⑶周人建立了一個由「敬」所貫注的「敬德」、「明德」的觀念世界，來照察、指導自己的行爲，對自己的行爲負責，這正是中國人文精神最早的出現；而此種人文精神，是以「敬」爲其動力的，這便使其成爲道德的性格，與西方之所謂人文主義，有其最大不同的內容。在此人文精神之躍動中，周人遂能在制度上作了飛躍性的革新，並把他所繼承的殷人的宗教，給與以本質的轉化。

㈤以羲和之官爲線索　根據這一條線索的研究，是要探討陰陽家的來歷。漢書藝文志，早就提出過這樣的假說，近人提出較多的證據，證成了這一假說。羲和之官見於春秋時代記載者，就是所謂史官。所以他們判定陰陽家原出於史。

㈥以禮、刑爲線索　根據這一條線索，是在探討法家的來歷。這方面的研究是用社會觀點，研討法家興起的歷史背景。因爲任何學說，無論它的創造性如何大，都是順應時代的需求，反映社會的情況，然後產生的。

依據這個觀點，所以「禮不下庶人，刑不上大夫」的觀念，自然產生於封建的農業社會。在商業發達的國家，情形就大不相同。商業行爲必須有種種切合實際的契約，對之逐一作很客觀明確的規定，方能使雙方遵守不渝。一談到契約，則欲其有效，便非「齊之以刑」不可了。像晉、鄭、衛諸國，或在西周，或在東周，已經先後進入這樣的社會，自然會看得刑重於禮，於是乎法家諸子就在這些國家應運而生。

以上這些研究，針對中國哲學起源這個問題，自然還不是充分的，也許只能算是一個開端，

不過順着這些線索向前探討，要把中國哲學的起源，描出一個大概的輪廓，已是十分可能。最近中央研究院史語所，和中國上古史編輯委員會，編刊的「中國上古史」第一本史前部分，這類工作，對這個問題的繼續研究，也頗有一些幫助。

參考文獻：

①黃文山、「圖騰制度及其與中國哲學起源的關係」文，中央研究院民族學研究所集刊第九期。

②唐君毅、「論中國原始宗教信仰與儒家天道說之關係——兼釋中國哲學之起源」文，理想歷史文化第一期，三十七年三月，南京。

③杜而未、易經原義的發明——文化源於宗教論，五十年，華明書局。

④徐復觀、中國人性論史先秦篇，第二章：「周初宗教中人文精神的躍動」，五十二年，東海大學出版。

⑤戴君仁、「陰陽五行學說究原」文，大陸雜誌，三十七卷，第八期。

⑥沈剛伯、「從古代禮、刑的運用探討法家的來歷」文，大陸雜誌，第四十七卷，第二期。

⑦黃建中、「中國哲學的起源」文，學原一卷二期——四期。三十七年南京。

⑧韋政通、「從宗教看中國哲學的起源」，和「從周易看中國哲學的起源」，均見中國哲學思想批判一書，五十七年，水牛出版社。

五畫

生生

尙書曾屢言「生生」，如盤庚中：「汝萬民乃不生生」，「往哉，生生」！老子也有「以其生生之厚」語，都沒有哲學的意義。作爲哲學概念使用的「生生」，始於繫辭傳：「生生之謂易」。這是屬於宇宙論的概念，指宇宙萬物生生不息之義。此義體之於人身，即所謂「終日乾乾」，也就是「仁」。後世哲學家中，多有以仁釋「生生」者，於是使生生又具有倫理學的意義。如李恕谷、論語傳注問、學而一：「生生即仁也，即愛也，即不忍也，即性即情也」。又如戴東原、原善卷上：「得乎生生者謂之仁，得乎條理者謂之智；至仁必易，大智必簡，仁智而道義出於斯矣。是故生生者仁，條理者禮，斷決者義，藏主者智，仁智中和曰聖人」。二說亦啓發於繫辭傳。

參看：「易」、「仁」、「純亦不已」、「終日乾乾」各條。

生死觀

(一)未知生焉知死　論語、先進篇：「未知生，焉知死」。莊子、大宗師篇：「善吾生者，乃所以善吾死也」。程顥、語錄：「死生存亡皆知所從來，胸中瑩然無疑，止此理爾。孔子言『未知生，焉知死』，蓋略言之。死之事即生是也，更無別理」。(遺書卷二上)朱舜水、答奧村庸禮問：「若夫死生之際，君子道其常，不道其異；盡其所以生之禮，不窮其所以死之事。季路問

死，夫子曰：『未知生，焉知死』？此之謂也。雖然，彼生存之日，無一而非禽獸矣，焉有死而不禽獸焉者？彼形體百骸，心思智慮，居然而草木矣，焉有死而不草木焉者？」（舜水文集卷十四）

㈡**死生有命**　論語、顏淵篇：「死生有命，富貴在天」。莊子、大宗師篇：「死生、命也」。鄧析子、無厚篇：「死生有命，貧富有時。怨夭折者，不知命也；怨貧賤者，不知時也。故臨難不懼，知天命也；貧窮無懾，達時序也」。列子、力命篇：「生生死死，非物非我，皆命也，智之所無奈何」。皇甫謐、篤終論：「夫人之所貪者生也，所惡者死也，雖貪不得越期，雖惡不可逃遁。人之死也，精歇形散，魂無不之，故氣屬於天；寄命終盡，窮體反眞，故尸藏于地」。（晉書皇甫謐傳）

㈢**不悅生不惡死**　莊子、大宗師篇：「古之眞人，不知說生，不知惡死」。又秋水篇：「明乎坦塗，故生而不說，死而不禍，知終始之不可故也」。淮南子、精神訓：「吾生也有七尺之形，吾死也有一棺之土。吾生之比於有形之類，猶吾死之淪於無形之中也。然則吾生也物不以益衆，吾死也土不以加厚。吾又安知所喜憎利害〔於〕其間者乎」？列子、黃帝篇：「不知樂生，不知惡死，故無夭殤」。●

㈣**有道者能不死不生**　莊子、大宗師篇：「朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生」。

㈤**死生存亡一體**　莊子、德充符篇：「胡不直使彼以死生爲一條，以可不可爲一貫者，解其桎梏，其可乎」。大宗師篇：「孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣」。天地篇：「萬物一府，死生同狀」。知北遊篇：「生也死之徒，死也生之始」。又：「不以生生死，不以死死生。死生有待邪，皆有所一體」。列子、楊朱篇：「萬物

所異者生也，所同者死也。生則有賢愚貴賤，是所異也；死則有臭腐消滅，是所同也。雖然，賢愚貴賤非所能也，臭腐消滅亦非所能也。故生非所生，死非所死；賢非所賢，愚非所愚，貴非所貴，賤非所賤。然而萬物齊生齊死，齊賢齊愚，齊貴齊賤」。阮籍、達莊論：「殤子爲壽，彭祖爲夭。秋毫爲大，泰山爲小。故以死生爲一貫，是非爲一條」。（全三國文卷四十五）

(六)死生自然之道　莊子、至樂篇：「死生爲晝夜」。田子方篇：「死生終始，將爲晝夜」。知北遊篇：「人生天地之間，若白駒過隙，忽然而已」。揚雄、法言、君子篇：「有生者必有死，有始者必有終，自然之道也」。列子、天瑞篇：「死之與生，一往一反。故死於是者，安知不生於彼」？

(七)生死乃氣之聚散　莊子、知北遊篇：「人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死」。王充、論衡、論死篇：「人之所以生者，精氣也，死而精氣滅」。朱熹、語類卷三：「人所以生，精氣聚也。人只有許多氣，須有個盡時，盡則魂氣歸於天，形魄歸於地而死矣」。王夫之、正蒙注、太和篇：「氣之聚散，物之死生，出而來，入而往，皆理勢之自然，不能已止者也。……貞生死以盡人道，乃張子之絕學，發前聖之蘊，以闢佛、老而正人心者也。朱子以其言既聚而散，散而復聚，譏其爲大輪廻。而愚以爲朱子之說反近於釋氏滅盡之言，而與聖人之言異。孔子曰：『未知生，焉知死』。則生之散而爲死，死之可復聚爲生，其理一轍，明矣」。

(八)如何知生死　周易、繫辭上：「原始反終，故知死生之說」。呂氏春秋、節喪篇：「審知生，聖人之要也；審知死，聖人之極也。知生也者，不以害生養生之謂也；知死也者，不以害死安死之謂也。此二者，聖人之所獨決也」。呂坤、呻吟語、應務篇：「大丈夫看得生死最輕，所以不肯死者，將以求死所也；死得其所，則爲善

用死矣。成仁取義，死之所也，雖死賢於生也」。

顧炎武、日知錄、季路問事鬼神：「天地有正氣，雜然賦流形，下則爲河岳，上則爲日星，可以謂之知生矣。孔曰成仁，孟曰取義，而今而後，庶幾無愧，可以謂之知死矣」。

(九)恬生而靜死　阮籍、達莊論：「夫至人者，恬於生而靜於死。生恬、則情不惑；死靜、則神不離。故能與陰陽化而不易，從天地變而不移。生究其壽，死循其宜。心氣平治，不消不虧。是以廣成子處崆峒之山，以入無窮之門。軒轅登崑崙之阜，而遺玄珠之根。是則潛身者，易以爲活，而離本者，難與永存也」。

(十)生死主於陽　邵雍、觀物外篇：「氣變而形化，形可分而神不可分。陽生陰，故水先成；陰生陽，故火後成。陰陽相生也，體性相須也，是以陽去則陰竭，陰盡則陽滅。陰對陽爲二，然陽來則生，陽去則死，天地萬物生死主於陽，則歸之於一也」。

(土)生爲行死爲歸　洪亮吉、意言，仙人篇：「曰：世果有仙，子肯爲之乎？曰：不爲也。夫生者行也，死者歸也，人不可以久行而不歸，則人亦不可以久生而不死明矣。試以人之老驗之。記曰：『八十九十曰耄』，注：『耄，惛忘也』。『百年曰期頤』，注：『老昏不復知服味善惡，孝子期于盡養道而已』。是人至八十九十百年，即不死，而精神智慧已離，不過徒存形質而已。使過此以往，則其冥然罔覺者，更不知何如，縱云長生不死，是徒有生之名而已，無生之樂也」。

參看：「仙」、「形神」、「養生」、「鬼神」各條。

參考文獻：

①劉光義、「莊子生死觀念的剖析」文，大陸雜誌三十三卷，第一、二期。

②王逢吉、人生之智慧：「生命價值——生死之間」，五十八年，青山出版社。

③唐君毅、人生之體驗續編：「死生之說與幽明之際」，五十年，香港人生出版社。

生之謂性

「生之謂性」，是告子對性所下的定義。古代哲學家，從孟子起，幾皆缺乏同情的了解。孟子與告子所說的「性」，根本不同，所以兩人的辯論，無異南轅北轍，完全碰不上頭。後代哲學家對告子說性的了解，大都受孟子的影響，例如張橫渠說：「以生爲性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆」。（正蒙誠明篇）橫渠不知「生之謂性」之「性」，並不單就「人性」而言，告子這一原則就普泛地就萬物而言的。既是普萬物而言，所以「落在人上，是人的定義，表現人的性；落在石頭上，是石頭的定義，表現石頭的性」。（牟宗三、論無人性與人無定義）因此，告子「以生爲性」，正是以「人與物等」的，何妄之有？又如程明道說：「天地之大德曰生，天地絪縕，萬物化醇。『生之謂性』。告子此言是，而謂『犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性』則非也。萬物之生意最可觀，此『元者善之長也』，斯所謂仁也」。（語錄、遺書卷十一）假如告子「性」的意義，眞如明道所說，則與孟子有何不同，那告子與孟子之間，又何必起爭論？

現代學者們對「生之謂性」說，多有客觀的了解，下面擧幾個例子供讀者參考：⑴牟宗三、王充之性命論：「詳察告子『生之謂性』，『性猶杞柳』之說，其最初之意固只是董仲舒所謂『如其生之自然之質謂之性』，董生此語實『生之謂性』之最恰當的解析。就此而言，性只是生而然之『自然之質』，生而然之『質素底子』。如此，則性自然爲中性，無分於善惡。……『生之謂性』，即從個體成其爲個體時所具有之『自然之質』以言性。從個體形成言性，則性是『是什麼』之性，而非道德性當身所表現之『當然之

性』。『是什麽』之性進一步即成爲知識上『定義之性』。而『定義之性』是一知識概念，並非一價值概念。無人從『定義之性』處說善惡也。（見「才性與玄理」）(2)徐復觀、中國人性論史、第六章：「告子的人性論，是以『生之謂性』爲出發點。生之謂性，即是說凡生而即有的欲望，便是性。生而即有的欲望中最顯著的莫如食與色，所以他便說『食色性也』。食色的本身，既不可稱之爲善，亦不可稱之爲惡，所以公都子引他的話說『性無善無不善也』。」(3)陳大齊、孟子與告子的辯難：「故『生之謂性』雖是一個全稱肯定判斷，猶未能遽視爲同一判斷，亦即未能遽視爲定義。但依據下文孟子與告子間的問答推之，告子確已把『生之謂性』作爲所用性字的定義了。告子對於孟子所問：『生之謂性也，猶白之謂白與』，毫不猶豫地作了肯定的答覆，『白之謂白』，其主詞與謂詞，同名同義，故其所構成的判斷，是典型的同一判斷。……故在告子看來，生與性，異名而同義，其所攝內容與所括範圍，莫不相等。『生之謂性』，既以表示一切天生的心理作用都是性，亦以表示一切性都是天生的心理作用」。(見「孟子的名理思想及其辯說實況」)

參看：「人性論」條。

參考文獻：陳大齊、「告子及其學說」文，見孟子研究集，五十二年，中華叢書編審委員會。

民生

民生問題究竟應該如何解決？傳統思想家們，對這個問題，有大抵相同的見解。由於中國是一個農業國家，所以他們提出解決民生問題的辦法，大多集中在平均土地和足民之食這兩點上。足食是目標，平土是達到目標的方法。由於歷代思想家的推動，執政者曾數度發動相應的改革運動。這些運動雖一次又一次地遭受挫折，但卻爲

後人留下一頁又一頁重大而慘痛的歷史敎訓。

㈠足食富民　論語、顏淵篇：「子貢問政，子曰：足食，足兵，民信之矣」。又：「百姓足，君孰與不足；百姓不足，君孰與足」？又子路篇：「子適衛，冉有僕，子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：敎之」。荀子、富國篇：「下貧則上貧，下富則上富」。又大略篇：「不富無以養民情，不敎無以理民性。故家五畝宅，百畝田，務其業而勿奪其時，所以富之也。立大學，設庠序，修六禮，明十敎，所以道之也。詩云，飲之食之，敎之誨之，王道具矣」。管子、四經篇：「錯國於不傾之地者，授有德也；積於不涸之倉者，務五穀也；藏於不竭之府者，養桑麻育六畜也。……務五穀則食足，養桑麻育六畜則民富」。顧炎武、日知錄、後魏田制：「斯道陵替，富強者並兼山澤，貧弱者望絕一廛，致令地有遺利，民無餘財，或爭畝畔以亡軀，或因饑饉以棄業，而欲天下太平，百姓豐足，安可得哉。今遣使者，循行州郡，與牧守均給天下之田。勸課農桑，興富民之本」。

㈡制民之產　孟子、梁惠王上：「無恒產而有恒心者，惟士爲能。若民則無恒產因無恒心；苟無恒心，放辟邪侈，無不爲已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也，焉有仁人在位，罔民而可爲也。是故明君制民之制，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕」。

㈢取有餘補不足　李悝：「糴甚貴傷民，甚賤傷農。民傷則離散，農傷則國貧。故甚貴與甚賤，其傷一也。善爲國者，使民無傷，而農益勸。……是故善平糴者，必謹觀歲有上中下孰，上孰其收自四，餘四百石；中孰自三，餘三百石；下孰自倍，餘百石。小飢則收百石，中飢七十石，大飢三十石。故大孰則上糴三而舍一，中孰則糴二，下孰則糴一，使民適足，賈平則止。小飢

則發小孰之所斂，中飢則發中孰之所斂，大飢則發大孰之所斂而糶之。故雖遇飢饉小旱，糴不貴而民不散，取有餘以補不足也」。（漢書食貨志）

㈣教民耕織　管子、形勢解篇：「天生四時，地生萬財，以養萬物，而無取焉。明主配天地者也，教民以時，勸之以耕織，以厚民養，而不伐其功，不私其利，故曰：能予而無取者，天地之配也」。

㈤貴粟　鼂錯：「方今之務，莫若使民務農而已矣。欲民務農，在於貴粟，貴粟之道，在於使民以粟為賞罰。今募天下入粟縣官，得以拜爵，得以除罪。如此，富人有爵，農民有錢，粟有所渫。夫能入粟以受爵，皆有餘者也。取於有餘以供上用，則貧民之賦可損。所謂『損有餘，補不足』，令出而民利者也」。（漢書食貨志）

㈥平土以足民食　董仲舒：「古井田法雖難卒行，宜少近古，限民名田，以澹不足，塞并兼之路。鹽鐵皆歸於民。去奴婢，除專殺之威。薄賦斂，省繇役，以寬民力。然後可善治也」。（漢書食貨志）崔寔：「昔聖人分口耕耦，地各相副，適使人飢飽不變，勞逸齊均，富者不足僭差，貧者無所企慕，……故古有移人通財以贍烝黎。今青徐兗冀人稠土狹，不足相供，而三輔左右及涼幽州內附近郡，皆土曠人稀，厥田宜稼，悉不肯墾，……今宜復遵故事，徙貧人不能自業者于寬地，此亦開草闢土振人之術也」。（杜佑通典食貨一引）荀悅：「且夫井田之制，不宜於人衆之時。田廣人寡，苟為可也。然欲廢之於寡，立之於衆，土地布列在豪强，卒而革之，並有怨心，則生紛亂，制度難行。……既未悉備井田之法，宜以口數占田，為之立限，人得耕耘，不得賣買，以贍貧弱，以防兼并，且為制度張本，不亦宜乎」？（同前）李覯、平土書序：「生民之道，食為大，有國者未始不聞此論也，顧罕知其本焉。……是故土地本也，耕穫末也；無地而責

之耕，猶徒手而使戰也。法制不立，土田不均，富者日長，貧者日削，雖有耒耜，穀不可得而食也。食不足，心不常，雖有禮義，民不可得而教也。堯、舜復起，末如之何矣。故平土之法，聖人先之」。(直講李先生文集卷十九)朱熹、井田類說：「官家之惠，優於三代；豪強之暴，酷於亡秦。是上惠不適，威福流於豪強也。今不正其本，而務除租稅，適足以資富強。夫土地者，天下之大本也，春秋之義，諸侯不得專封，大夫不得專地。豪民占田，或至數百千頃，富過王侯，是自專封也。買賣由己，是自專其地也。……宜以口數占田，爲立科限，民得耕種，不得買賣，以贍貧弱，以防兼併，且爲制度張本，不亦宜乎」。王艮、均分草蕩議：「裂土封疆，王者之作也；均分草蕩，裂土之事也；其事體雖大小之殊，而於經界受業則一也。是故均分草蕩，必先定經界，經界有定，則坐落分明。上有冊，下有票；上有圖，下守業。後雖日久，再無紊亂矣。……後遇逃亡事故，隨票承業，雖千萬之久，再無紊亂矣」。(遺集卷二)李二曲、四書反身錄、論語下：「問：爲政莫先於足食，其足之之道奈何？曰：先儒謂制其田里，薄其賦歛，使民有常產，則倉廩實而食足矣。此在先王畫井分疆之時，可以因丁授田。後田則田非井授，地各有主，富者田連阡陌，貧者苦無立錐，雖欲制田，無田可制，無產赤丁，亦何從而得有常產乎？惟有清覈豪霸隱占之田，俵給就近貧民，募墾荒田，量給牛種，許爲永業」。顏元、存治篇：「天地間田，宜天地間人共享之。若順彼富民之心，即盡萬人之產而給一人，所不厭也。王道之順人情，固如是乎？況一人而數十百頃，或數十百人不一頃，爲父母者，使一子富而諸子貧，可乎？……況今荒廢至十之二三，墾而井之，轉移於流離無告之民，給牛種而耕焉田，自更有餘矣」。

(七)**以天下之財與天下共理**　葉適、財計上：「夫聚天下之人，則不可以無衣食之具。或此有

而彼亡，或此多而彼寡，或不求則伏而不見，或無節則散而莫收，或消削而浸微，或少竭而不繼，或其源雖在而浚導之無法，則其流壅遏而不行。是故以天下之財與天下共理之者，大禹、周公是也。古之人未有不善理財而爲聖君賢臣者也」。

(八)崇尚儉風　唐甄、潛書、富民篇：「虐取者誰乎？天下之大害莫如貪，蓋十百於重賦焉。……夫盜不盡人，寇不盡世，而民之毒於貪吏者，無所逃於天下之間。是以數十年以來，富室空虛，中產淪亡，窮民無所爲賴，妻去其夫，子離其父，常歎其生之不犬馬若也。……治貪之道，賞之不勸，殺之不畏，必漸之以風。……夫衣可布，何必錦繡；器可瓦，何必金玉；粱肉可飽，何必熊之蹯，玉田之禾。……人君能儉，則百官化之，庶民化之；於是官不擾民，民不傷財」。

(九)重定天下之賦　黃宗羲、明夷待訪錄、田制一：「儒者曰：井田不復，仁政不行，天下之民始敝矣。孰知魏、晉之民又困於漢，唐、宋之民困於魏、晉，則天下之害民者，寧獨在井田之不復乎！今天下之財賦出於江南，江南之賦至錢氏而重，宋未嘗改；至張士誠而又重，有明亦未嘗改。故一畝之賦，自三斗起科，至於七斗，七斗之外，尙有官耗私增。計其一歲之穫，不過一石，盡輸於官，然且不足。乃其所以至此者，因循亂世苟且之術也。吾意有王者起，乃當重定天下之賦。重定天下之賦，必當以下下爲則而後合於古法也」。

參看：「人口論」、「重農抑商」、「均」、「井田」、「民本」、「恤民」各條。

參考文獻：

①馮柳堂、中國歷代民食政策，五十九年，臺灣進學書局影印。

②周金聲、中國經濟思想史，五十四年，自印。

③韓復智、兩漢的經濟思想，五十八年，中

國學術著作獎助委員會。

民本

民本思想，在中國傳統政治哲學中，佔有輝煌的一頁，代表哲學家們在思想上的一項重大成就。這種思想在一定的程度上，曾對專制政制下產生的一些弊害，產生了防杜作用，而使歷史上幾度出現開明專制的朝代。

民本思想在早期典籍的尚書中，就已有豐富的記載。先秦和明末清初，是它發展的兩個高峯，其他時期即是在專制政體形成不久的漢代，和專制政體接近完成的宋代，這種思想依然存在。大抵說來，民本思想貫串着兩千多年來的思想史，從未完全中斷。到了清末，這一思想傳統，復爲近代民治說的先河，而與民主運動相接。

傳統的民本思想，具有下列幾個要點：

(1)人民是國家的根本，所謂「民爲邦本」。

(2)當政者應該重視民意。

(3)以民爲貴，以君爲輕。

(4)政府需以愛民利民爲主。

(5)人民的好惡足以左右國運。

下面徵引的資料中，㈠至㈧代表民本思想的各種內涵，㈨則列了幾條與民本相反的思想。

㈠民爲邦本　尚書、五子之歌：「民可近，不可下；民爲邦本，本固邦寧」。管子、輕重篇：「爲國不能來天下之財，致天下之民，則國不可成」。呂氏春秋、務本篇：「安危榮辱之本在於主，主之本在於宗廟，宗廟之本在於民」。王符、潛夫論、愛日篇：「國之所以爲國者，以有民也」。邊議篇：「國以民爲基，……民危而國安誰也」？荀悅、申鑒、雜言上：「人主承天命以養民者也，民存則社稷存，民亡則社稷亡，故重民者，所以重社稷而承天命也」。劉晝、劉子、貴農篇：「衣食者，民之本也，民者，國之本也。民恃衣食，猶魚之須水；國之恃民，如人之倚足；魚無水則不可以生，人失足必不可以步，國

失民亦不可以治」。葉適、水心文集、財計上：「然則有民而後有君，有君而後有國，有君有國而後有君與國之用」。

(二)重視民意　尚書、洪範：「汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，……庶民惟星，星有好風，星有好雨。日月之行，則有冬有夏，月之從星，則以風雨」。又：酒誥：「人無於水監，當於民監」。左傳襄公十年：「子產曰：衆怒難犯，專欲難成，合二難以安國，危之道也，不如焚書以安衆；子得所欲，衆亦得安，不亦可乎」？莊公三十二年：「史嚚曰：虢其亡乎！吾聞之，國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行，虢多涼德，其何土之能得」。孟子、梁惠王篇：「左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之，見可殺焉，然後殺之；故曰，國人殺之也」。又：「得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣；得其心有道，所欲，與之聚之；所惡，勿施；爾也」。管子、牧民篇：「政之所興，在順民心；政之所廢，在逆民心」。大學：「詩云：『樂只君子，民之父母』。民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母」。呂氏春秋、順民篇：「先王先順民心，故功名成。夫得民心以大立功名者，上世多有之矣。失民心而立功名者，未之曾有也。得民心有道，萬乘之國，百戶之邑，民無不有所說，而民取矣，民之所說豈衆哉，此取民之要也」。晁錯、論貴粟疏：「順於民心，所補者三：一曰主用足，二曰民賦少，三曰勸農工」。(漢書食貨志)

(三)貴民　尚書、皐陶謨：「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威」。盤庚：「古我前后，罔不惟民之(是)承(敬)」。左傳、桓公六年：「夫民，神之主也，是以聖王先成民而後

致力於神」。荀子、大略篇：「天之生民，非爲君也；天之立君，以爲民也」。陸象山、宜章縣學記：「大訓有之，天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明畏」。李贄、道古錄、論舜好問：「天之立君，所以爲民」。又：「聖人無中，以民爲中」。

㈣民貴君輕　左傳、襄公十四年：「天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性？必不然矣」。孟子、盡心篇：「民爲貴，社稷次之，君爲輕」。呂氏春秋、用衆篇：「凡君之所以立，出乎衆也。立已定而舍其衆，是得其末而失其本」。王通、中說、事君篇：「房玄齡曰：書云，霍光廢帝舉帝何謂也？子曰：何必霍光，古之大臣廢昏舉明，所以康天下也」。陸象山、與趙子直書：「天生民而立之君，使司牧之，張官置吏，所以爲民也。民爲大，社稷次之，君爲輕。民爲邦本，得乎邱民爲天子，此大義正義也」。呂坤、呻吟語、治道篇：「天之生民，非爲君也；天之立君，以爲民也；奈何以我病百姓！夫爲君之道無他，因天地自然之利而爲民開導撙節之，因人生固有之性而爲民倡率裁制之，足其同欲，去其同惡，凡以安定之使無失所，而後天立君之意終矣，豈其使一人肆於民上而剝天下以自奉哉」！李贄、藏書、馮道：「孟子曰：社稷爲重，君爲輕。信斯言也，道知之矣。夫社者所以安民也，稷者所以養民也。民得安養而後君臣之責始塞。君不能安養斯民，而臣獨爲之安養，而後馮道之責始盡」。黃宗羲、明夷待訪錄、原君篇：「古者以天下爲主，君爲客。凡君之所畢世而經營者，爲天下也」。王夫之、讀通鑑論卷二十七：「孟子曰：『民爲貴，社稷次之，君爲輕』。因時之論也。文、武之澤已斬，天下忘周而不以爲君，周亦忘天下而不自任爲君，則君子雖欲自我君之而不能。……君非君而社稷亦非社稷矣，故輕也。君與社稷輕，而天所生之人不可以無與立命，則苟有知貴重其民者，

君子不得復以君臣之義責之，而許之以爲民主可也」。

㈤**愛民**　尚書、臯陶謨：「臯陶曰：都！在知人，在安民。……安民則惠，黎民懷之」。左傳、文公六年：「閏以正時，時以作事，事以厚生，生民之道，於是乎在矣；不告，閏朔，棄時政也，何以爲民」？孟子、梁惠王上：「保民而王，莫之能禦也」。商鞅、商君書、更法篇：「法者，所以愛民也」。荀子、王制篇：「故君人者，欲安則莫若平政愛民矣」。君道篇：「故有社稷者而不能愛民，不能利民，而求民之親愛己，不可得也」。貞觀政要、君道篇：「君尊天事地，敬社稷，保四國，慈愛萬人，……」。李覯、安民策：「立君者天也，養民者君也，非天命之利一人，爲億萬人也」。黃宗羲、明夷待訪錄、原臣：「蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂」。

㈥**利民**　左傳、文公十三年：「苟利於民，孤之利也。天生民而樹之君，以利之也。民既利矣，孤必與焉」。墨子、尚賢篇：「愛利萬民」。商鞅、商君書、更法篇：「是以聖人苟可以彊國，不法其故；苟可以利民，不循其禮」。管子、明法解篇：「凡所謂功者，安主上，利萬民者也」。呂氏春秋、愛類篇：「聖王通士不出於利民者無有」。淮南子、氾論訓：「治國有常而利民爲本，政教有經而令行爲上；苟利於民，不必法古；苟周於事，不必循舊」。張載、性理拾遺：「利，利於民則可謂利，利於身利於國皆非利也」。

㈦**得民則威立**　管子、形勢解：「蛟龍，水蟲之神者也，乘於水，則神立，失於水，則神廢。人主，天下之有威者也，得民則威立，失民則威廢。蛟龍待得水而後立其神，人主待得民而後成其威」。

㈧**人民足以左右國運**　禮記、緇衣篇：「民以君爲心，君以民爲體。心莊則體舒，心肅則容

敬。心好之，身必安之；君好之，民必欲之。心以體全，亦以體傷。君以民存，亦以民亡」。國語、周語：「厲王虐，國人謗王。召公告王曰：民不堪命矣。王怒，得衛巫，使監謗者。以告之，則殺之。國人莫敢言，道路以目。王喜，告召公曰：吾能弭謗矣，乃不敢言。召公曰：是障之也。防民之口，甚於防川，川壅而潰，傷人必多，民亦如之。是故為川者決之使導，為民者宣之使言。……夫民慮之於心而宣之於口，成而行之，胡可壅也？若壅其口，其與能幾何？王不聽，於是國人莫敢出言。三年，乃流王於彘」。（政通案：召公諫厲王止謗，亦見呂氏春秋達鬱篇）荀子、王制篇：「君者，舟也；庶人者，水也；水則載舟，水則覆舟，此之謂也」。尹文子、大道篇下：「人君不可不酬萬民，不酬萬民則萬民之所不願戴，所不願戴則君位替矣，危莫甚焉，禍莫大焉」。魏徵、諫太宗十思疏：「怨不在大，可畏惟人，載舟覆舟，所宜深慎，奔車朽索，其可忽乎」！汪縉、繩荀下：「上觀百世，下觀百世。凡暴主之失其理者千萬端，未有不由於輕民者也；聖主之得其理者亦千萬端，未有不由於重民者也。國之亡古有千萬，未有不由於民心之背上。國之興古亦有千萬，未有不由於民心之嚮上」。（清、國朝文錄）

(九)與民本相悖的思想　墨子、尚同上：「上之所是，必皆是之；所非，必皆非之」。又：「察天下之所以治者何也？天子唯能壹同天下之義，是以天下治也」。韓非子、顯學篇：「今不知治者必曰：得民之心。欲得民之心而可以為治，則是伊尹、管仲無所用也，將聽民而已矣。民智之不可用，猶嬰兒之心也。……夫求聖通之士者，為民知之不足師用。昔禹決江濬河而民聚瓦石；子產開畝樹桑，鄭人謗訾。禹利天下，子產存鄭，皆以受謗，夫民智之不足用亦明矣。故舉士而求賢智，為政而期適民，皆亂之端，未可與為治也」。呂氏春秋、不二篇：「聽群衆人議以治國，

國危無日矣。……有金鼓，所以一耳也。同法令，所以一心也。智者不得巧，愚者不得拙，所以一衆也。勇者不得先，懼者不得後，所以一力也。故一則治，異則亂；一則安，異則危」。又：適威篇：「故民之於上也，若璽之於塗（泥）也，抑之以方則方，抑之以圓則圓」。資治通鑑卷一：「文王序卦，以乾坤爲首，孔子繫之曰，『天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣』。言君之位，猶天地之不可易也」。司馬光、文集、疑孟：「夫君臣之義，人之大倫也。孟子之德孰與周公，其齒之長，孰與周公之與成王。成王幼，周公負之以朝諸侯。及長而歸政，北面稽首畏事之，與事文、武無異也，豈得云彼有爵，我有德齒，可慢彼哉」？

參看：「王道」、「仁政」、「天下爲公」、「反君主專制」各條。

參考文獻：

①梁啓超、先秦政治思想史，第三章：「民本的思想」。臺灣中華書局。
②金耀基、中國民本思想之史底發展，五十三年，嘉新文化基金會出版。
③韋政通、中國的智慧：「從貴民到民主」。六十四年，牧童出版社。

民族思想

中國歷史上產生與近代民族主義類似的民族思想，蓋始於明代，如明太祖在討胡檄文中說：「中國者中國人之中國也，胡人焉得而治理之」？明亡以後，這種思想更爲流行。鴉片戰爭以降，中國在帝國主義長期侵略下，爲保衛國族的命脈，曾多次激起民族主義的狂潮，對百年來的歷史影響很大。其間最偉大的民族主義思想家，是孫中山先生，他的民族思想，爲適應內外的新情勢，較傳統有突破性的發展。孫先生的民族主義的三大主張是：

①要求中國民族的自求解放。

②中國各民族一律平等。

③世界各民族一律平等。

下面徵引的幾條資料，限於晚明和清季。在這以前的民族思想，另見「夷夏之辨」條。

㈠保類衞群乃政治基本作用　王夫之、黃書後序：「民之初生，自紀其群，遠其沴害，擯其夷狄，建統惟君。故仁以自愛其類，義以自制其倫。强幹自輔，所以凝黃中之絪緼也」。黃書、無極：「智小一身，力舉天下，保其類者爲之長，衞其群者爲之君。故聖人先號萬姓而示之以獨貴，保其所貴，匡其終亂，施於孫子，須於後聖，可禪可繼可革，而不可使異類間之」。

㈡由地理環境解釋種族的差異　王夫之、讀通鑑論卷七：「夷狄之與華夏所生異地。其地異，其氣異矣。氣異而習異，習異而所知所行蔑不異矣」。黃書、無極：「是故山禽趾疏，澤禽趾幂。乘禽力橫，耕禽力縱。水耕宜南，霜耕宜北。是非忍於其泮散而使析其大宗也，亦勢之不能相拯而絕其禍也。是故聖人審物之皆然而自畛其類，尸天下而爲之君長，區其靈冥，湔其疑似，乘其蠱壞，峻其墉廓，所以絕其禍而使之相捄。」

㈢滅虜在事事與之相反　朱舜水、陽九述略、滅虜策：「滅虜之策不在他奇，但在事事與之相反。彼以殘，我以仁；彼以貪，我以義；解其倒懸，便已登之袵席。……天下英雄豪傑，皆我襁褓之子，同氣之弟，安有不合群策畢群力以報十七年刺骨之深讎哉」。

㈣視英夷爲豺狼　一八四二年，以廣東全省義民名義發佈的抗英說帖：「查爾英夷，素習豺狼成性，搶奪爲强，即前明倭寇之黨。我天朝曾經將爾誅滅，因大西洋各屬國求我皇上准其通商，我皇上體天地好生之德，容爾畜邦通商貿易。爾不過貪利而來，有何知識？爾之貪利，猶畜生之貪食，不知法度，不知道理，爾試攬鏡自照，爾模樣與畜生何異，不過能言之禽獸而已，何知忠孝節義，何知禮義廉恥」！（史料旬刊三十八

期）

㈤**排滿**　太平天國、奉天討胡檄布四方諭：「予惟天下者，中國之天下，非胡虜之天下也。衣食者，中國之衣食，非胡虜之衣食也。子女人民者，中國之子女人民，非胡虜之子女人民也。蓋自有明失政，滿洲乘釁，混亂中國，盜中國之天下，奪中國之衣食，淫虐中國之子女人民。而中國以六合之大，九州之衆，一任其胡行，而恬不爲怪，中國尚得爲有人乎？自滿州流毒中國，虐燄燔蒼穹，淫毒穢宸極，腥風播於四海，妖氣滲於五湖。而中國之人，反低首下心，甘爲臣僕。甚矣哉，中國之無人也！夫中國、首也，胡虜，足也。中國、神州也，妖虜、妖人也。……」

㈥**民族主義始于明太祖說**　蕭一山、近代民族革命的源流：「中國始有民族主義，是從明太祖的討胡檄文而來，他說：『中國者中國人之中國也，胡人焉得而治理之』？這種思想給後人以很大的啓示，尤其清初，民族思想特別蓬勃。宋以前，學者官吏改了新朝，並不以爲恥。如顏氏家訓所云之士大夫，司空圖詩句所謂盡作胡兒語之漢兒，以及元朝的名儒如趙孟頫、郝經、姚樞等，何嘗受過當時人的賤視呢？自明太祖提出『中國人之中國』這口號後，民族主義，纔昭然如日月經天了。所以明末清初，遺臣學者都不願做滿清的官吏，都不肯應試，顧亭林、黃梨洲、王船山、李二曲、傅青主、閻古古、孫夏峯都表現了強烈的民族精神，呂晚村更批點八股文，到處宣傳民族大義，這種現象爲歷朝所無。所以中國民族主義的發軔是在明朝，國父孫中山先生在民族主義講演裏也這樣說」。（大陸雜誌史學叢書，第一輯、第一册。）

㈦**近代民族主義的影響**　李恩涵、論清季中國的民族主義：「就中國近代的情勢而言，毫無疑問地，民族主義思想是引導中國近代期內變革的一大南針；中國近代民族主義的發皇光大，是決定我國命運的一項關鍵要素。孫中山先生領導

國民革命，首創三民主義，即以民族主義爲發揚民力，對內對外最犀利的首要武器。自辛亥革命(一九一一)到對日抗戰勝利(一九四五)的短短三十五年中，在民族主義思想的鼓舞下，我國政體自專制進於共和，在二次世界大戰後的國際政治上，則由次殖民地的可悲地位，一躍而居爲世界五大強國之一，其成就是十分可觀的。因此，研究中國近代史，對於近代中國民族主義的特徵、內涵、演變，及其所及於實際政治、社會、文化等方面的影響，實係瞭解全局的一項重要線索」。(思與言，第五卷，第六期)

參看：「夷夏之辨」條。

參考文獻：

①齊思和、「種族與民族」文，禹貢、七卷一、二、三期合刊。

②陶希聖、中國社會與中國革命：「民族問題與民族主義」，六十年，食貨出版社臺灣重印。

③陶希聖、中國社會之史的分析：「中國民族思想之社會史的觀察」，六十一年，食貨出版社臺灣重印。

四端

孟子公孫丑上：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也」。這就是孟子著名的四端說。「四」指仁義禮智，「端」者始見義。仁義禮智是性，性之善是由心之善而見，這也就是「仁義禮智根於心」的另一種說法。

宋儒朱熹和陸象山，對四端之義有進一步的發揮，可供參考。朱熹、答陳器之：「蓋四端之未發也，雖寂然不動，而其中自有條理，自有間架，不是儱侗都無一物，所以外邊才感，中間便應。如赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心於是乎形；如過廟過朝之事感，則禮之理便

應，而恭敬之心於是乎形。蓋由其中間衆理渾具，各各分明，故外邊所遇，隨感而應。所以四端之發，各有面貌之不同，是以孟子析而爲四，以示學者，使知渾然全體之中而粲然有條若此，則性之善可知矣」。又：「仁義禮智既知得界限分曉，又須知四者之中，仁義是箇對立底關鍵。蓋仁、仁也，而禮則仁之著；義、義也，而智則義之藏。……仁義雖對立而成兩，然仁實貫通乎四者之中，蓋偏言則一事，專言則包四者。故仁者，仁之本體；禮者，仁之節文；義者，仁之斷制；智者，仁之分別」。陸象山、語錄：「先生言萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。孟子就四端上指示人，豈是人心只有這四端而已」？又：「近來論學者，言擴而充之須於四端上逐一充，焉有此理！孟子當來只是發出人有是四端，以明人性之善，不可自暴自棄。苟此心之存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡、當辭遜、是非在前，自然能辨之」。

參看：「人性論」條。

四維

㈠四維說　管子、牧民篇：「國有四維，一維絕則傾，二維絕則危，三維絕則覆，四維絕則滅。傾可正也，危可安也，覆可起也，滅不可復錯也。何謂四維？一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰恥。禮不踰節，義不自進，廉不蔽惡，恥不從枉。故不踰節，則上位安；不自進，則民無巧詐；不蔽惡，則行自全，不從枉，則邪事不生」。顧炎武、日知錄、廉恥：「五代史馮道傳論曰：禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡。善乎管生之能言也。禮義治人之大法，廉恥立人之大節。蓋不廉則無所不取，不恥則無所不爲，人而如此，則禍敗亂亡，亦無不至，況爲大臣，而無所不取，無所不爲，則天下其有不亂，國家其有不亡者乎」？

㈡對四維說的批評　柳宗元、四維論：「管

子以禮義廉恥爲四維，吾疑非管子之言也。彼所謂廉者，曰不蔽惡也；世人之命廉者，曰不苟得也。所謂恥者，曰不從枉也；世之命恥者，曰羞爲非也。然則二者果義歟非歟！吾見其有二維，未見其所以爲四也。夫不蔽惡者，豈不以蔽惡爲不義而去之乎？夫不苟得者，豈不以苟得爲不義而不爲乎？雖不從枉，與羞爲非皆然。然則廉與恥，義之小節也，不得與義抗而爲維。……又曰：『一維絕則傾，二維絕則危，三維絕則覆，四維絕則滅』。若義之絕，則廉與恥其果存乎？廉與恥存，則義果絕乎？人既蔽惡矣，苟得矣，從枉矣，爲非而無羞矣，則義果存乎？使管子庸人也，則爲此言；管子而少知理道，則四維者，非管子之言也」。（唐柳先生集）錢大昕、十駕齋養新錄、廉恥：「禮義廉恥，謂之四維，此言出於管子，而賈生亟稱之。獨柳子厚著四維論，謂廉恥即義，不當列爲四，此非知道之言也。孔子論成人，則取公綽之不欲；論士，則云行己有恥。廉恥與禮義本同一源，而必別而言之者，以行事驗之，而決其有不同也。知禮則不妄動，知義則不妄交，知廉則不妄取，知恥則不妄爲。古人尚實事，而不尚空言，故覘國者以四維爲先。人有土田，女反有之，是不廉也。巧言如簧，顏之厚矣，是無恥也。觀二雅之所刺，知管子之言，必有中矣」。

參看：「禮」、「義」、「廉恥」條。

四德

禮記、昏義篇：「是以古者婦人先嫁三月，祖廟未毀，敎于公宮，祖廟既毀，敎于宗室，敎以婦德、婦言、婦容、婦功」。這就是俗稱「三從四德」的「四德」，是指出嫁女子在生活上應該注意的幾個重點。它的細節，曹大家（班昭）在女誡中說的很清楚：「夫云婦德，不必才明絕異也；婦言，不必辯口利辭也；婦容，不必顏色美麗也；婦功，不必技巧過人也。幽閒貞靜，守

節整齊，行己有恥，動靜有法，是謂婦德。擇辭而說，不道惡語，時然後言，不厭於人，是謂婦言。盥浣塵穢，服飾鮮潔，沐浴以時，身不垢辱，是謂婦容。專心紡織，不好戲笑，潔齊酒食，以供賓客，是謂婦功。此四者，女人之大節，而不可乏無者也。然爲之甚易，唯在存心耳。古人有言，仁遠乎哉，我欲仁而仁斯至矣，此之謂也」。

參看：「三從」、「七去」條。

玄

「玄」成爲一個哲學性的觀念，始於老子。嗣後，莊子中有「玄德」（天地篇）、「玄聖」（天道篇），韓非子有「玄虛」（解老篇），呂氏春秋有「玄明」（有始篇）。到了魏、晉，玄成爲極流行觀念，如玄遠、玄化、玄曠、玄敎、玄軒、玄言、玄悟、玄通、玄泊、玄默等。（參何啓民、魏晉思想與談風一六頁），這些觀念，遂構成魏晉玄學主要用語的一部分。

㈠深遠難測　老子：「此兩者（有與無）同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門」。揚雄、太玄、玄攡篇：「玄者，幽攡萬類而不見形者也」。又：「夫玄，晦其位而冥其畛，深其阜而眇其根，攘其功而幽其所以然也。故玄，卓然示人遠矣，曠然廓人大矣，淵然引人深矣，渺然絕人眇矣」。說文：「玄，幽遠也。象幽，而入覆之也。黑而有赤色者爲玄」。抱朴子、內篇、暢玄：「玄者，……眇昧乎其深也，故稱微焉；緜邈乎其遠也，故稱妙焉。其高則冠蓋乎九霄，其曠則籠罩乎八隅」。王弼、老子微旨例略：「玄也者，取乎幽冥之所出也」。蘇轍、老子解：「凡遠而無所至極者，其色必玄，故老子常以玄寄極也」。吳澄、道德眞經註：「玄者，幽昧不可測知之意」。沈一貫、老子通：「凡物遠不可見者，其色黝然，玄也。大道之妙，非意象形稱之可指，深矣，遠矣，不可極矣，故名之曰玄」。

㈡**玄即道** 揚雄、太玄、玄圖篇：「夫玄也者，天道也，地道也，人道也，兼三道而天名之，君臣、父子、夫婦之道」。張衡、玄圖：「玄者，無形之類，自然之根，作於太始，莫之與先」。廣雅：「玄，道也」。抱朴子、內篇、暢玄：「玄者自然之始祖，而萬殊之大宗也」。

㈢**玄的功用** 揚雄、太玄、玄攡篇：「故玄者用之至也。見而知之者智也，視而愛之者仁也，斷而決之者勇也，兼制而博用者公也，能以偶物者通也，無所繫較者聖也，時與不時者命也，虛形萬物所道之謂道也。……陽知陽而不知陰，陰知陰而不知陽，知陰知陽知止知行知晦知明者，其唯玄乎」！

參看：「玄學」、「形上與形下」、「道」各條。

玄學

中國的玄學，盛行於魏、晉時代，它所依據的古代典籍有三：老子、莊子、易經，當時稱之爲「三玄」。玄學代表先秦道家思想的一個新的發展，在哲學史上我們可以稱之爲「新道家」，猶如宋、明理學被稱爲「新儒家」。新道家和新儒家一樣，對當時社會、人生生活的各方面，都產生廣泛而深遠的影響。從思想的角度看，玄學成爲佛敎進入中國的橋樑，遂啓三敎漸趨于合一的局面，這一局面實是導致先秦儒家外王精神萎縮的一個主要的成因。

㈠**玄學的內涵** 南齊書、王僧虔傳、引王氏誡子書：「……往年有意於史，取三國志聚置床頭，百日許，復徙業就玄，自當小差於史，猶未近彷彿。曼倩有云：『談何容易』。見諸玄，志爲之逸，腸爲之抽，專一書，轉誦數十家注，自少至老，手不釋卷，尚未敢輕言。汝開老子卷頭五尺許，未知輔嗣何所道，平叔何所說，馬、鄭何所異，指例何所明，而便盛於塵尾，自呼談士，此最險事。設令袁令命汝言易，謝中書挑汝言

莊，張吳與叩汝言老，端可復言未嘗看邪？談故如射，前人得破，後人應解，不解即輸賭矣。且論注百氏，荆州八袠，又才性四本，聲無哀樂，皆言家口實，如客至之有設也。汝皆未經拂耳瞥目，豈有庖厨不脩，而欲延大賓者哉」？書中所說老、易、莊、論注百氏、荆州八袠、才性四本、聲無哀樂，正是玄學所談的主要內涵。

㈠玄學派別　湯用彤、魏晉玄學流別略論：「其最重之派別有四，玆分述之於下：其一，爲王輔嗣之學，釋氏則有所謂本無義。其最重要著作爲老子王注。其形上之學在以無爲體。其人生之學以反本爲鵠。………其二，爲向秀、郭象之學，在釋氏則有支道林之即色義。其主要著作爲向秀、郭象之莊子注。其形上之學主獨化，其人生之學主安分。………其三，爲心無義。………心無義雖不行南朝，然頗行於晉代，而爲新穎可注意之學說。蓋玄學家詮釋有，多偏於空形色，而不空心神。六家七宗，識含宗以三界爲大夢，而神

位登十地。幻化宗謂世諦諸法皆空，而心神猶眞。緣會亦主色相滅壞。至若即色，則就色談空。凡此『無義』雖殊，而均在色，故悉可稱爲『色無義』也。獨有支愍度乃立『心無義』，空心而不空色，與流行學相徑庭，故甚可異也。………其四，爲僧肇之不眞空義。夫玄學者，乃本體之學，爲本末有無之辨。有無之辨，群義互殊。學如崇有，則沈淪於耳目聲色之萬象，而所明者常在有物之流動。學如貴無，則流連於玄冥超絕之境，而所見者偏於本眞之靜一。於是一多殊途，動靜分說，於眞各有所見，而未嘗見於全眞。故僧肇論學以爲宜契神於有無之間，游心於動靜之極，不談眞而逆俗，不順俗而違眞，知體用之一如，動靜之不二，則能窮神知化，而見全牛矣」。

㈡玄學與佛學的關係　馮友蘭、新原道、玄學：「於魏晉時，佛法已入中國，在當時人的思想中，已有甚大底勢力。在佛學中，有眞如與生

滅法的對立，常與無常的對立，涅槃與生死的對立。當時的思想家，以爲眞如與生滅法的對立，就是道家哲學中底無與有的對立；常與無常的對立，就是道家哲學中底動與靜的對立；涅槃與生死的對立，就是道家哲學中底無爲與有爲的對立。當時底有一部分佛學家講佛學，亦用有、無、動、靜、有爲、無爲等觀念。因此他們雖講佛學，但其所講底佛學，可以說是玄學中底一派。僧肇便是這一類底佛學家的傑出人才」。湯用彤、魏晉思想的發展：「現在我要回到本文第一段所提出的兩個問題，即：(1)玄學的產生是否受佛學的影響？(2)魏晉思想在理論上與佛學的關係如何？我的意見：玄學的產生與佛學無關，因爲照以上所說，玄學是從中華固有學術自然的演進，從過去思想中隨時演出『新義』，漸成系統。玄學與印度佛教，在理論上沒有必然的關係，易言之，佛教非玄學生長之正因，反之，佛教倒是先受玄學的洗禮，這種外來的思想才能爲我國人士所接受。不過以後佛學對於玄學的根本問題有更深一層的發揮。所以從一方面講，魏晉時代的佛學也可說是玄學。而佛學對於玄學爲推波起瀾的助因是不可抹殺的」。

㈣玄學的功能　劉孝標，世說新語注引竹林七賢論：「秀爲此義（指向秀注莊，『妙析極致，大暢玄風』之類），讀之者無不超然若已出塵埃而窺絕冥，始了視聽之表，有神德玄哲，能遺天下，外萬物」。向、郭、莊子注序：「雖復貪婪之人，進躁之士，暫而攬其餘芳，味其溢流，猶足曠然，有自得之情，況探其遠情而玩永年者乎？遂綿邈清遐，去塵埃而返冥極者也」。

參看：「玄」、「淸談」、「竹林七賢」各條。

參考文獻：

①湯用彤、魏晉玄學論稿，六十一年，廬山出版社臺一版。

②劉大杰、魏晉思想論，四十六年，臺灣中

華書局。

③牟宗三、才性與玄理，五十二年，香港人生出版社。

④何啓民、魏晉思想與談風，五十六年，中國學術著作奬助委員會。

正心

㈠**大學八條目之一**　大學：「古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物」。

㈡**心何以要正**　王陽明、大學問：「蓋心之本體本無不正，自其意念發動而後有不正。故欲正其心者，必就其意念之所發而正之。凡其發一念而善也，好之眞如好好色，發一念而惡也，惡之眞如惡惡臭，則意無不誠而心可正矣」。

㈢**正心說的發揮**　傅玄、正心：「立德之

本，莫尙乎正心；心正而後身正，身正而後左右正，左右正而後朝廷正，朝廷正而後國家正，國家正而後天下正。故天下不正，修之國家；國家不正，修之朝廷；朝廷不正，修之左右；左右不正，修之身；身不正，修之心。所修彌近，而所濟彌遠，『禹、湯罪己，其興也勃焉』。正心之謂也。心者，神明之主，萬物之統也，動而不失正，天下可感，而況于人乎！況于萬物乎」！(全晉文)

㈣**正心乃先天之學**　王龍溪、語錄：「先生謂遵巖子曰：正心先天之學也，誠意後天之學也。遵巖子曰：必以先天後天分心與意者何也？先生曰：吾人一切世情嗜欲，皆從意生。心本至善，動於意始有不善，若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，一切世情嗜欲自無所容，致知工夫自然易簡省力，所謂後天而奉天時也。若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜。總落牽纏，便費斬截；致知工夫，轉覺繁難；欲復先天

心體，便有許多費力處」。

參看：「心」、「誠意」、「心與意」各條。

正名

正名說始於孔子，是他**撥亂**反正的重要主張。在那個時代，正值「禮壞樂崩」，君不君，臣不臣，父不父，子不子的無道之世，孔子為了恢復周代靠禮制維繫的政治和社會的秩序，才提出正名的主張。後來封建制雖崩潰，而「正名分」仍然是政治上重要觀念。

正名思想除了政治、社會方面的意義之外，在哲學上還有另一方面的重要發展，此即荀子正名篇之作。這是直接承繼孔子正名思想，又能予以系統發揮的。

㈠正名與政治社會的關係　論語、子路篇：「子路曰：衛君待子而為政，子將奚先？子曰：必也正名乎！子路曰：有是哉！子之迂也，奚其正？子曰：野哉，由也，君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足」。尸子、分：「明王之治民也，事少而功多，身逸而國治，言寡而令行。事少而功多，守要也；身逸而國治，用賢也；言寡而令行，正名也。君人者，苟能正名，愚智盡情，執一以靜，令名自正，令事自定，賞罰隨名，民莫不敬」。管子、君臣下：「有宮中之亂，有兄弟之亂，有大臣之亂，有中民之亂，有小人之亂，五者一作，則為人上者危矣。……故正名稽疑，刑殺亟近，則內定矣」。呂氏春秋、正名篇：「名正則治，名喪則亂。使名喪者，淫說也。說淫，則可不可，而然不然，是不是，而非不非。故君子之說也，足以言賢者之實。不肖者之充（實）而已矣，足以喻治之所悖，亂之所由起而已矣。足以知物之情，人之所獲以生而已矣。凡亂者，刑名不當也」。審分覽：「有道

之主，其所以使群臣者亦有轡，其轡何如？正名審分，是治之轡已。故按其實而審其名，以求其情；聽其言而察其類，無使放悖。夫名多不當其實，而事多不當其用者，故人主不可以不審名分也。不審名分，是惡壅而愈塞也。壅塞之任，不在臣下，在於人主」。春秋繁露、玉英篇：「治國之端在正名」。劉廙、正名：「夫名不正，則六事錯矣；物無制，則其用淫矣。錯則無以知其實，淫則無以禁其非。故王者必正名以督其實，制物以息其非」。（全三國文）

(二)系統的發揮

(1)制名的功用和目的　荀子、正名篇：「異形離心交喻，異物各實互紐，貴賤不明，同異不別，如是，則志必有不喻不患，而事必有困廢之禍。故知者為之分別制名以指實；上以明貴賤，下以別同異。貴賤明，同異別，如是，則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所為有名也」。

(2)同名異名之所由起　荀子、正名篇：「然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通。是所以共其約名以相期也，……心有徵知。徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不謂之不知。此所緣而以同異也」。

(3)制名的要點　荀子、正名篇：「然隨而命之，同則同之，異則異之；單足以喻則單，單不足以喻則兼；單與兼無所相避則共，雖共，不為害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使同實者莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲偏舉之，故謂之物；物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲偏舉之，故謂之鳥獸；鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別然後止。名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗

成謂之實名。名無固善，徑易而不拂，謂之善名。物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而為異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而為異者，謂之化；有化而無別，謂之一實。此事之所以稽實定數也，此制名之樞要也」。

㈢正名是一種統治術　尹文子、大道上：「術者，人君之所密用，群下不可妄窺；勢者，制法之利器，群下不可妄為。人君有術，而使群下得窺，非術之奧者；有勢，而使群下得為，非勢之重者。大要在乎先正名分，使不相侵雜，然後術可祕，勢可奪」。

㈣春秋正名的方法　胡適、中國古代哲學史、正名主義：「春秋正名的方法，可分三層說：第一，正名字。春秋的第一個方法，是要訂正一切名字的意義，這是言語學，文法學的事業。……第二，定名分。上一條是『別同異』，這一條是『辨上下』。那時的周天子久已不算什麼東西，楚、吳都已稱王，此外各國，也都拓地滅國，各自稱雄。孔子眼見那紛爭無主的現象，回想那封建制度最盛時代，井井有條的階級社會，眞有去古日遠的感慨。……第三，寓褒貶。春秋的方法，最重要的，在於把褒貶的判斷寄託在記事之中。……春秋的三種方法──正名字，定名分，寓褒貶──都是孔子實行『正名』、『正辭』的方法。這種學說，初看去覺得是很幼稚的，但是我們要知道這種學說，在中國學術思想上，有絕大的影響」。

㈤正名意義的解析　蕭公權、中國政治思想史、孔子：「孔子政治思想之出發點為從周，其實行之具體主張則為『正名』。以今語釋之，正名者按盛周封建天下之制度，而調整君臣上下之權利與義務之謂。蓋孔子生當周衰之後，封建政治與宗法社會均已崩壞，目覩天下秩序紊亂，推究其因，不得不歸咎於周禮之廢棄。故一生言行每致意於尊周室，敬主君，折貴族之奢僭，抑臣

下之篡竊。責人不貸，律己亦嚴。略舉數例，如春秋書『王正月』，論語季氏謂『天下有道則禮樂征伐自天子出』。鄉黨記孔子在朝之恭謹，子罕載孔子嘆無臣之有臣。季氏八佾，則斥爲『不可忍』。冉子退朝則辨其非有『政』。諸如此類，不可悉引，可以見正名非孔子偶然之主張。故子路問爲政之先，孔子答以『必也正名』，而齊景公問政，又告以『君君、臣臣、父父、子子』。推孔子之意，殆以爲君臣父子苟能顧名思義，各依其在社會中之名位而盡其所應盡之事，用其所當用之物，則秩序井然，而後百廢可擧，萬民相安。若觚已不觚，則國將不國。然則正名者誠一切政治之必需條件也」。成中英、論孔子的正名思想：「在此我們只能就正名的內涵簡單地討論孔子的倫理哲學。我們可以提出下面四點：(1)每一種社會關係包含一個道德要求。(2)每一個道德要求發自人性；它的滿足就是人性的實現。(3)透過人性的實現，社會的關係和政治的秩序才會諧和。(4)有了社會關係和政治秩序的諧和，個人才能完全實現其內在的德性，獲得眞正的福利。所謂『正名』就是認清基本的社會關係以及其包含的道德要求。根據以上四點，我們可以明白孔子說『君君、臣臣、父父、子子』的用心所在。『君臣』和『父子』是當時社會的基本關係。如果我們不把『君臣』的關係解釋爲專制或封建時代對統治者個人的效忠，而把它解釋爲個人對社會、對國家、對民族、對『公共良心』、對『群體意志』的一種關係，則『君臣』和『父子』仍是現代社會的基本關係。如果我們承認這種關係和承諾有維持這種關係的必要，則每個個人就得要認識其包含的道德要求，並在人性的實現中去滿足它。孔子似乎更進一步的認爲『君臣』和『父子』這兩種關係底滿足是構成和諧的社會生活的必要條件。『君臣』的關係和『父子』的關係因之是個人在社會中必須肯定的關係。……前面的『君』、『臣』、『父』、『子』四個字作名

詞用，後面的『君』、『臣』、『父』、『子』四個字則作動詞用。前者是對地位及關係的認識，也就是『正名』；後者是道德要求的滿足，也就是『實踐』。……正名就是正基本的社會關係的名，也就是對人類社會及人性中所含的道德眞理給予一個正確的界說。『爲政』和『做人』的基本條件，就是在『正名』之後去身體力行，實現人性的內涵，滿足道德的要求」。

參看：「名」、「名實」、「名家」各條。

參考文獻：

①成中英、「論孔子的正名思想」文，見中國哲學與中國文化，六十三年，三民書局。

②韋政通、荀子與古代哲學：「正名」。五十五年，臺灣商務。

正統

政治上有「正統」之說，始於晉代習鑿齒，他曾寫了一本「晉漢春秋」，今已不存，該書就取天下之正邪以定統。依據他的看法，三國中的蜀是正統，因此他黜魏尊蜀。同時又以爲晉之天下乃承繼漢統。(見晉書本傳)後世對這個問題，頗多討論，並未能爲「正統」尋得一客觀的標準。蓋自古以來，歷朝皆以武力取天下，所謂『正』『邪』不過是主觀的價值判斷，不一定有當于客觀的事實。王船山說：「有離有絕，固無統也，而又何正不正邪」！此言說的最眞。

㈠**正統論**　方孝孺、釋統中：「正統之君，非吾貴之也。變統之君，非吾賤之也。賢者得民心，民斯尊之矣。民尊之則天與之矣，安能不貴之乎。非其類，無其德，民必惡之。當時惡之，後以其位而尊之，則違乎天矣，故不得不賤之也。貴不特於其身，而又延及於子孫，雖甚愚不肖，苟未至於亡國，猶尊之以正統之禮。賤不特於其身，而其子孫雖有賢知之才，亦不能掩其惡。夫如是而後褒貶明，夫如是而後勸戒著，夫如是

而後正統尊，奸邪息，夷狄懼」。徐一夔、正統問：「余曰：『言正統者，以天下爲一，則以正統歸之。眉山蘇氏有云：『正統云者，猶曰有天下云爾』。元亮曰：『宋之太祖，既受周禪，……所未臣者，獨河東一彈丸地，可以謂之有天下矣。比見四明陳氏，著續通鑑綱目，其書太祖崩，曰：宋主趙某殂。至太平興國四年，始揭正統歸之。豈非以河東未臣，而以敵國例之歟』？余曰：『非也。……彼陳氏之書，夫豈至當之論哉』？又曰：『或曰：其說本於朱子』。」（皇明文衡）蔣汾功、正統論：「夫正也者，得全之謂，與偏爲辨者。異之於竊，抑又與邪爲辨矣。正而竊之，偏而正之，毋乃自亂其例乎？且其言曰：晉、宋之君，天下奉爲共主久矣，雖其始不正，前後相承，而元帝、高宗當滅亡之餘，有特起之勢，又以子孫復其祖業，義不得不進之於正統。如其說，則是二代之君，幸有此中葉顚隕，而臣民震動以遷也，設令晉不東，宋不南，千百年而一統，反終其世爲竊矣。且以爲能復祖業而與之，則益謬」。（清、國朝文錄）

㈡評正統論　王夫之、讀通鑑論卷末敍論一：「論之不及正統者何也？曰：正統之說，不知其所自昉也。自漢之亡，曹氏、司馬氏乘之以竊天下，而爲之名曰禪，於是爲之說曰，必有所承以爲統，而後可以爲天子。義不相授受，而强相綴繫，以揜篡之迹，抑假鄒衍五德之邪說，與劉歆麻家之緒論，文其詖辭，要豈事理之實然哉！統之爲言，合而併之之謂也，因而續之之謂也，而天下之不合與不續也多矣！……夫統者合而不離，續而不絕之謂也。離矣而惡乎統之？絕矣而固不相承以爲統。崛起以一中夏者，奚用承彼不連之系乎？天下之生，一治一亂，當其治，無不正者以相干，而有於正？當其亂，既不正矣，而又孰爲正？有離有絕，固無統也，而又何正不正邪」？魯一同、正統論：「正統之論，得歐陽氏而尊，得蘇氏而辨，得魏氏而嚴。然則將奚從？

曰：三子之說善矣，而不能無弊。歐尊而不辨，蘇辨而不嚴，魏嚴而不精，所謂之論，非善之善者也。……嗚呼！吾不惜乎統，而惜乎正。故重正統，則窮於奪；輕正統，則窮於予。且夫既已謂之正矣，而輕以予夫盜賊篡弒極不正之人，此人之所以滋不服也，故曰莫若並去正統之名。去正統之名，而後可以惟吾所予。篡而得者謂之篡，盜而得者謂之盜，而皆不絕其爲君，而卒亦不予之爲正。春秋之法，用夷禮則夷之，通上國則進之，予奪何常，惟變所適。今一去無實之名，而各如其所自爲，帝則曰帝，王則曰王，高、光崛起，李、趙徬徨，魏、晉盜竊，秦、隋彊梁，偏安割據，畫土分疆，無所拘滯，安所紛擾哉」！

（通甫類稿）

參看：「王與霸」、「三代與漢唐」條。

以吏爲師

韓非子、五蠹篇：「故明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先生之語，以吏爲師」。這個主張，經李斯奏秦皇，並付諸實行，所以史記、秦始皇本紀有「若欲有學法令，以吏爲師」的記載。一般都以爲這是韓非獨有的思想，是秦箝制輿論的統治術。清代的章學誠却認爲這是「三代之舊法」。文史通義、史釋：「以吏爲師，三代之舊法也；秦人之悖於古者，禁詩、書而僅以法律爲師耳。三代盛時，天下之學無不以吏爲師。周官三百六十，天人之學備矣；其守官舉職而不墜天工者，皆天下之師資也。東周以還，君師政教不合於一，於是人之學術，不盡出於官司之典守；秦人以吏爲師，始復古制，而人乃狃於所習，轉以秦人爲非耳。秦之悖於古者多矣，猶有合於古者，以吏爲師也」。

參看：「師」條。

平等

在傳統裏，除了先秦儒家「人皆可以爲堯舜

」的觀念之外，其他各色的平等觀念，可以說是相當的豐富。這些觀念在思想史上雖未佔有重要的地位，但在未來的社會，必然將日見重要，所以這方面的思想很值得我們重視。

從平等的觀念，到平等的社會，其間有一段遙遠而需要奮鬪的路程，它有賴於許多條件的促成，其中包括自由開放的思想，貧富差距的消除，教育機會以及其他發展機會的均等等。目前，比以往任何時期更有利於創造這些條件。

㈠天賦平等　禮記、郊特牲篇：「天下無生而貴者也」。方孝孺、遜志齋集、南齋記：「人之初，無所貴賤也」。唐甄、潛書上篇、大命：「人之生也，無不同也，今若此，不平甚矣」。

㈡人的平等　論語、顏淵篇：「四海之內，皆兄弟也」。洪秀全、原道醒世訓：「天下多男人，盡是兄弟之輩；天下多女子，盡是姊妹之群；何得存此疆彼界之私，何可起爾吞我併之念」！

㈢以能力爲準的平等　墨子、尙賢上：「官無常貴，民無終賤，有能則舉之，無能則下之」。方孝孺、遜志齋集、宗儀九首：「貴賤豈有恒哉？在人焉耳。苟能法古之人，行古之道，聞於天下，傳於後世，則猶古人也，雖其族未著，不患其不著也。孔子、子思以爲祖，而操庸鬼之行，則其庸鬼自若也，祖不能貴也」。

㈣以道爲準的平等　莊子、秋水篇：「以道觀之，物無貴賤」。「萬物一齊，孰短孰長」？

㈤以禮義爲準的平等　荀子、王制篇：「雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫」。

㈥法的平等　商鞅：「法之不行，自於貴戚，君必欲行法，先於太子」。(史記、秦本紀)管子、任法篇：「君臣上下貴賤皆從法」。白心篇：「不可爲一人枉其法」。戰國策、秦策：「法令至行，公平無私，罰不諱强大，賞不私

親近」。

(七)**男女平等**　李贄、焚書、答以女人學道爲見短書：「故謂人有男女則可，謂『見』有男女豈可乎？謂『見』有長短則可，謂男子之『見』盡長，女人之『見』盡短，又豈可乎」？黃梨洲：「女學主與男子同等，……士農工商，皆可爲之，勿令女子成爲玩好」。(黃嗣艾、南雷學案引梨洲留書)

(八)**宗敎平等**　黃梨洲：「二氏(指釋、道)之徒，亦當濬識養德，與齊民同等，士農工商，皆可爲之，勿令……成爲廢棄」。(同前)

參看：「公」、「均」條。

仙

仙是想像中的一種神人混合的性格，可以與西方宗敎裏的天使媲美。十三經和老子都沒有「仙」字，莊子裏對這種角色有豐富而生動的描述，他稱之爲「神人」、「眞人」或「至人」。在莊子，這種角色無異是道的象徵，所描述的也就是修道所達到的境界。莊子的描述，成爲後來神仙構想的典型。由於燕、齊的君主，和秦、漢帝王，多有深信神仙者，方士們又加以竭力提倡，於是在思想史上遂留下一些爭論。從科學、哲學的觀點，神仙誠然不可信。但在文學、藝術的領域，保留此淵妙的想像，毋寧是一美事。

(一)**釋仙**　漢書、藝文志：「神仙者，所以保性命之眞，而游求於其外者也。聊以盪意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中」。釋名、釋長幼：「老而不死曰仙，仙，遷也，遷入山也，故其字人旁作山」。

(二)**仙人的描述**　莊子、逍遙遊：「藐姑射之山，有神人焉，肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」。大宗師：「古之眞人，不知悅生，不知惡死，其出不訢，其入不距，翛然而往，翛然而來而已矣」。達生：「至潛行不窒，蹈火不熱，

行乎萬物之上而不慄」。列子、黃帝篇：「列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸風飲露，不食五穀，心如淵泉，形如處女，不偎不愛，仙聖爲之臣」。淮南子、精神訓：「夫至人倚不拔之柱，行不關之途，稟不竭之府，學不死之師，無往而不遂，無至而不通。生不足以挂志，死不足以幽神，屈伸俛仰，抱命而婉轉。禍福利害，千變萬紾，孰足以患心？若此人者，抱素守精，蟬脫蛇解，游於太淸，輕舉獨往，忽然入冥。勢位爵祿，曷足以槩志也」。抱朴子、對俗篇：「長生久視，天地相畢，……餐朝霞之沆瀣，吸玄黃之醇精。飲則玉醴金漿，食則翠芝朱英，居則瑤臺瑰室，行則逍遙太清。掩耳而聞千里，閉目而見將來。或委華駟而轡蛟龍，棄神州而宅蓬瀛；或遲迴於流俗，逍遙於人間」。

㈢**神仙實有的思想**　嵇康、養生論：「夫神仙雖不目見，然記籍所載，前史所傳，較而論之，其有必矣。似特受異氣，稟之自然，非積學所能致也。至於導養得理，以盡性命，上獲千餘歲，下可數百年，可有之耳。而世皆不精，故莫能得之」。葛洪、抱朴子、論仙：「若夫仙人，以藥物養身，以術數延命，使內疾不生，外患不入，雖久視不死，而舊身不改，苟有其道，無以爲難也。而淺識之徒，拘俗守常，咸曰世間不見仙人，便云天下必無此事。夫目之所曾見，當何足言哉！天地之間，無外之大，其中殊奇，豈遽有限？詣老戴天，而無知其上；終身履地，而莫識其下；形骸已所自有也，而莫知其心志之所然焉；壽命在我者也，而莫知其脩短之能至焉；況乎神仙之遠理，道德之幽玄，仗其短淺之耳目，以斷微妙之有無，豈不悲哉」！

㈣**反對神仙實有的思想**　揚雄、法言、君子篇：「或問：『人言仙者，有諸乎』？『吁！吾聞伏羲、神農歿，黃帝、堯、舜殂落而死，文王畢，孔子魯城之北。獨子愛其死乎？非人之所及也。仙亦無益子之彙矣』。或曰：『聖人不師仙，

厥術異也。聖人之於天下，恥一物之不知；仙人之於天下，恥一日之不生』。曰：『生乎生乎！名生而實死也』。或曰：『世無仙，則焉得斯語』？曰：『語乎者，非囂囂也與？惟囂囂能使無爲有』。或問仙之實。曰：『無以爲也。有與無非問也；問也者，忠孝之問也。忠臣孝子，偟乎不偟』？有生者必有死，有始者必有終，自然之道也」。荀悅、申鑒、俗嫌篇：「或問：『神仙之術』。曰：『誕哉，末之也已矣！聖人弗學，非惡生也。終始，運也；短長，數也；運數非人力之爲也』。曰：『亦有仙人乎』？曰：『僬僥桂莽，產乎異俗，就有仙人，亦殊類矣』。」洪亮吉、意言、仙人篇：「曰：世果有仙，子肯爲之乎？曰：不爲也。夫生者行也，死者歸也，人不可以久行而不歸，則人亦不可以久生而不死明矣。……人至八十九十百年，即不死，而精神智慧已離，不過徒存形質而已。使過此以往，則其冥然罔覺者，更不知何如，縱云長生不死，是徒有生之名而已，無生之樂也。……且人之欲仙者，謂其有知乎？謂無知乎？謂其無知則不如死，則必曰謂其有知也；謂其有知而飲食衣服已不知美惡，何況宮室苑囿乎？何況妻子仕官一切所繫戀者乎？……吾故曰：世本無仙，即有仙而不可爲者，以此也」。

㈤神仙思想的來歷　顧炎武、勞山志序：「自田齊之末，有神仙之論」。顧頡剛、漢代學術史略、神仙說與方士：「這種思想是怎樣來的？我猜想，有兩種原因：其一是時代的壓迫。戰國是一個社會組織根本變動的時代，大家感到苦悶，但大家想不出解決的辦法。苦悶到極度，只想『那得躲開了這惡濁的世界呢』？可是一個人吃飲穿衣都是免不了的，這惡濁的世界緊緊跟在你後頭，有何躲開的可能。這問題實際上既不能解決，那麼還是用玄想去解決罷，於是『吸風飲露，游乎四海之外』的超人就出來了。……其二是思想的解放。本來天上的階級即是人間的階

級，而還比人間多了一個特尊的上帝，他有最神聖的地位，小小的人們除了信仰和順從之外，再有什麼敢想？但到戰國時，舊制度和舊信仰都解體了，『天地不仁』，『其鬼不神』的口號喊出來了，在上帝之先的『道』，也尋出來了，於是天上的階級跟了人間的階級而一齊倒壞。個人既在政治上取得權力，脫離了貴族的羈絆，自然會想在生命上取得自由，脫離了上帝的羈絆。做了仙人，服了不死之藥，從此無拘無束，與天地相終始，上帝再管得着嗎？不但上帝管不着我，我還可以做上帝的朋友，所以莊子上常說『與造物者（上帝）遊』，『與造物者爲人』。這眞是一個極端平等的思想！有了這兩種原因做基礎，再加上方士們的點染，舊有的巫祝們的拉攏，精深的和淺薄的，哲學的和宗教的，種種不同的思想雜糅在一起，神仙說就具有了一種出世的宗教的規模了」。周紹賢、道家與神仙、神仙之說起自何時：「神仙思想，由『不死』之思想而起，人皆好生而惡死，不死之說，蓋自古有其設想，自古有其傳說，左傳昭公二十年，齊景公問晏子曰：『古而無死，其樂若何』？晏子以古無不死之人爲答（晏子春秋亦載此語）。足徵不死之思想，在春秋時已被重視而提出討論。及戰國時，則有人造不死之藥，戰國策楚策：有人獻不死之藥於荆王。韓非子外儲說左上云：『客有教燕王爲不死之道者』。不死即神仙。繫辭云『陰陽不測之謂神』，孟子云『聖而不可知之之謂神』，人生自古皆有死，人而不死，誠可謂莫可測、莫可知之神矣，神仙一詞，即由此而來」。

參看：「生死觀」、「養生」條。

參考文獻：周紹賢、道家與神仙，五十九年，臺灣中華書局。

白馬論

白馬論，在戰國時代是一個相當流行的學說。這類思想，在先秦哲學中，實代表一種較爲

特殊的心態，因爲由這類問題的討論出發，有可能發展出一個知性的思想系統，這一步發展，對哲學而言，是很重要的。可惜公孫龍子這本書大部分已佚，使我們無法見其全貌，眞是傳統哲學的一大損失。周、秦以降，儘管還有很多人提到這個學說，可是只簡單地重複那幾句話，理論上沒有絲毫的進展；批評者雖多，往往也只是做點價值批判，對它所代表的哲學意義，都不能了解。直到最近幾十年，由於受西方邏輯學的影響，這類思想才又被重視，並在新知識的基礎上予以闡發。

㈠白馬非馬說　公孫龍子、白馬論：「白馬非馬。……馬者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者，非命形也，故曰白馬非馬。……求馬，黃黑馬皆可致；求白馬，黃黑馬不可致。……故黃黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣。……馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳；安取白馬？故白者，非馬也。白馬者，馬與白也，馬與白馬也；故曰白馬非馬也。……白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。馬者無去取於色，故黃黑皆所以應；白馬者有去取於色，黃黑馬皆所以色去，故惟白馬獨可以應耳。無去者非有去也，故曰白馬非馬」。列子、仲尼篇：「白馬非馬，形名離也。孤犢未嘗有母，有母非孤犢也」。太平御覽人事部引桓譚新論：「公孫龍，六國時辯士也。爲堅白之論，假物取譬，謂白馬爲非馬。非馬者，言白所以名色，馬所以名形也。色非形，形非色」。淮南子、齊俗訓、許愼注：「公孫龍、趙人，好分析詭異之言，以白馬不得合爲一物，離而爲二也」。劉熙載、昨非集、翼名：「詩曰：『亦白其馬』，言白不僅馬也。曰：『有馬白顚』，言馬不皆白也。白不僅馬，馬去白在。馬不皆白，白去馬在。然馬之白與非白，無足爲馬之輕重，而白之馬與非馬，足爲白之輕重。故增一字，損一字，易

一字，其中必有大原委焉。公孫龍白馬篇，與詩義同」。

㈠**對白馬非馬說的批評**　墨子、小取篇：「白馬馬也，乘白馬，乘馬也」。莊子、秋水篇：「公孫龍問於魏牟曰：龍少學先王之道，……今吾聞莊子之言，茫然異之，……令吾無所開吾喙，敢問其方。公子牟隱机太息，仰天而笑曰：子獨不聞夫埳井之蛙乎？……且彼(莊子)方跐黃泉而登大皇，……始於玄冥，反於大通。子乃規規然而求之以察，索之以辯，是直用管闚天，用錐指地也，不亦小乎」。史記、平原君列傳、集解引劉向別錄：「齊使鄒衍過趙，平原君見公孫龍及其徒毋綦子之屬，論白馬非馬之辯，以問鄒子，鄒子曰：不可。彼天下之辯，有三勝五至，而辭至爲下」。白孔、六帖九引桓譚新論：「公孫龍常爭論曰：『白馬非馬』。人不能屈。後乘白馬，無符傳，欲出關，關吏不聽。此虛言難以奪實也」。列子、仲尼篇、張湛注：「白馬論曰：『馬者所以命形也，白者，所以命色也，命色者，非命形也』。尋此等語，如何可解，而猶不歷然」。文心雕龍、諸子篇：「公孫之白馬孤犢，辭巧理拙；魏牟比之鴞鳥，非妄貶也」。莊子、齊物論、成玄英疏：「白馬，即公孫龍守白論也。公孫當六國時，弟子孔穿之徒，堅執此論，橫行天下，服衆之口不服衆人之心。……眩惑世間，雖宏辯如流，終有言而無理也」。陳振孫、直齋書錄解題：「公孫龍爲白馬非馬，堅白之辯者也；其爲說淺陋迂僻，不知何以惑當時之聽」？黃震、黃氏日抄、讀諸子：「公孫龍者，戰國時肆無稽之辨，……大率類兒童戲語，而乃祖吾夫子正名爲言」。宋濂、諸子辨：「予嘗取而讀之，白馬非馬之喻，堅白同異之言，終不可解。後屢閱之，見其如捕龍蛇，奮迅騰騫，益不可措手。甚哉其辨也！然而名實愈不可正，何耶？言弗醇也」。陳澧、東塾讀書記、諸子：「公孫龍之學，出於墨氏，然墨子言『白馬馬也』；公孫龍

則云『白馬非馬』。其說云：『求馬，黃黑馬皆可致；求白馬，黃黑馬不可致，故曰白馬非馬』。……皆較墨子之說，更轉而求深，皆由於正言若反而加以變幻。然其末篇則云：『古之明王，審其名實，愼其所謂』。其大旨不過如是，何必變幻乎」？

㈢**白馬論與公孫龍子**　劉汝霖、周秦諸子考下册：「他書中的白馬論，也是經過許多的演進而來，不止公孫龍一人的思想。戰國策趙策二載蘇秦說秦王：『今臣有患於世，夫刑名之家皆曰白馬非馬也。如白馬實馬，乃使有白馬之爲也，此臣之所患也』。可見白馬非馬是刑名之家共同討論的問題。韓非子外儲說左上又說：『兒說，宋人，善辯者也。持白馬非馬也，服稷下之辯者，乘白馬而過關，則顧白之賦。故藉之虛辭，則能勝一國；考實按形，不能謾於一人』。這種論，在當時不過是一種寓言，本沒有一定的主人翁，此處用兒說的名字代表。到漢代，就歸到公孫龍身上，新論說：『公孫龍常爭論曰……』(文見前引)此處雖歸到公孫龍身上，不過借此說明虛言難以奪實，仍是寓言的體裁。到後來，更演爲『公孫龍度關，……遂過』。劉向別錄也載『公孫龍持白馬之論以度關』，於是由寓言變爲實事，儼然成了白馬論的序文。公孫龍作白馬論的傳說，竟作實了」。

參看：「堅白論」、「指物論」、「名實」、「名家」各條。

參考文獻：

①徐復觀、公孫龍子講疏，五十五年，香港民主評論社。

②何啓民、公孫龍與公孫龍子，五十六年，中國學術著作獎助委員會。

③勞思光、中國哲學史：「名家與名學」，一九六八年，香港中文大學崇基學院。

④陳大齊、「異白馬於所謂馬」與「白馬非馬」文，大陸雜誌二卷二期。

六畫

因

作爲一個哲學概念看，因即因任自然或因順自然的意思。這個概念始用於莊子，爲莊子哲學的基本概念之一。後來荀子批評莊子：「由天謂之，道盡因矣」。可以說是掌握到莊學的要點。這個概念經由愼到以及呂氏春秋等的引用及發揮，到了漢代，太史公論六家要旨，遂視爲道家君道的大綱，不再專屬於莊子。「因」在莊子，是一種最能相應於生命本眞的現象，因此它與矯性僞情以及一切人爲的是非對待相對立，所以從這個概念出發，必然有强烈的反社會反政治的傾向。莊子以後使用這個概念的一些哲學家中，概念的本義，大抵與莊子相同，不過多有從積極作用方面發揮的。

㈠**因即因任自然**　莊子、齊物論：「雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是；是以聖人不由而照之於天，亦因是也」。又：「唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣，因是已」。荀子、解蔽篇：「莊子蔽於天而不知人，由天謂之，道盡因矣」。史記、太史公自序論六家要旨：「道家無爲，又曰無不爲。其實易行，其辭難知。其術以虛無爲本，以因循爲用，……虛者，道之常也；因者，君之綱也」。

㈡**因的作用**　愼子、因循篇：「天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自爲

也，化而使之為我，則莫可得而用矣。是故先王見不受祿者，不臣；不厚祿者，不與入難；人不得其所以自為也，則上下不取用焉。故用人之自為，不用人之為我，則莫不可得而用矣。此之謂因」。呂氏春秋、貴因篇：「三代所寶莫如因，因則無敵。禹通三江五湖，決伊闕，迵溝陸，注之東海，因水之力也。舜一徙成邑，再徙成都，三徙成國，而堯授之禪位，因人之心也。湯武以千乘制夏商，因民之欲也。如秦者立而至，有車也；適越者坐而至，有舟也；秦、越，遠塗也，竫立安坐而至者，因其械也」。呂坤、呻吟語、應務：「因之一字，妙不可言。因利者無一錢之費，因害者無一力之勞，因情者無一念之拂，因言者無一語之爭。或曰：『不幾於狗乎』？曰：『此轉入而狥我者也』。或曰：『不幾於術乎』？曰：『此因勢而利導者也』。故惟聖人善用因，智者善用因」。

參看：「自然」條。

名

名有知識意義的「名實」之「名」，有老子「名可名，非常名」的表「普遍存在」的形上之名。這一條所說的「名」，是孔子「君子疾沒世，而名不稱焉」的「名」。由於孔子的話，後來遂有為善當求名與不當求名之爭。從下面引證的資料看，大部分是站在孔子的一邊。

㈠為善當不當求名　莊子、養生主篇：「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經」。朱熹、文集、養生主說：「然其為善無近名者，語或似是，而實不然。蓋聖賢之道，但教人以力於為善之實，初不教人以求名，亦不教人以逃名也。蓋為學而求名者，自非為己之學，蓋不足道；若畏名之累己，而不敢盡其為學之力，則其為心亦已不公，而稍入於惡矣」。汪琬、鈍翁類稾、名論：「且夫為善而不求名者，上也；顧名而不得不為善者，次也；不知名之可好而肆然行不義

者，小人而已」。錢大昕、十駕齋養新錄、名：「孔子贊易曰：『善不積，不足以成名』。於孝經曰『立身行道，揚名於後世』。於論語曰：『君子去仁，惡乎成名』？又曰：『君子疾沒世而名不稱焉』。聖人以名立教，未嘗惡人之名也。孟子云：『令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也』。令聞廣譽，非名而何？唯聲聞過情，斯君子恥之耳」。

㈡取名之道　鄧牧、名說：「……其始也求得美名，而終也反爲天下之惡所歸，是不得取名之道也。是以古之君子道高而愈謙，德尊而愈恭。其于人也，遏惡而揚善，人之有善，若己有之，唯恐其不得聞而以爲己所不逮；不幸聞人之過，則亦含容覆護，不忍其不得爲君子。故天下之人不堪其譽，爭起而譽之。其始也雖若自貶，其終也乃爲天下顯人，是得取名之道也」。(南宋文範)

㈢好名的社會價值　汪琬、鈍翁類稾、名論：「名者，實之所從出也。士大夫好廉潔之名，則不敢貪汚矣；好退讓之名，則必不敢忿爭矣；好犯顏死節之名，則必不敢靦面以偷生矣。……吾嘗謂好名之士大夫，不惟可與圖治，亦可以救敗」。錢大昕、十駕齋養新錄、名：「薛季宣上孝宗言，近或以好名棄士大夫，夫好名特爲臣子學問之累，人主爲社稷計，唯恐士不好名，誠人人好名畏義，何鄉不立？顧寧人曰：昔人之言，曰名教，曰名節，曰功名，不能使天下之人以義爲利，而使之以名爲利，雖非純王之風，亦可以救積洿之俗」。

㈣好名乃德之賊　熊十力、讀經示要卷二：「學問之道，與人無忮忌，而名之所關，忮忌有所必至也。學問之道，與世無矯揉，而名之所在，矯揉有所必然也。故好名者，德之賊也」。「近時士習，尙表曝而薄闇修，生心害政，虛誑宜傳是務，而生民之禍亟，老懷深痛，與後生言，必以務名爲戒」。

參看：「名數」、「名實」條。

名士

名士一詞，蓋始於禮記月令篇，是指名高而不在位者。魏晉以前所說名士，大抵屬這一意義。偶亦有稱名士爲名家法家之士者，如史記律書：「自是之後，名士迭興」，即是一例。到魏晉時代，名士已成爲具有一種特殊風格的人物，如「世說補」中描寫諸葛亮：「諸葛亮與司馬懿治軍渭濱，剋日交戰，懿戎蒞事，使人覘亮：獨乘素輿，葛巾羽扇，指揮三軍，隨其進止。司馬歎曰：諸葛君可謂名士矣」。不過，東晉袁宏作「名士傳」，名士一詞所包含的角色仍甚泛，如稱何晏、王弼等爲正始名士，稱阮籍、嵇康等爲竹林名士，稱裴楷、樂廣等爲中朝名士。

㈠名高而不在位者　禮記、月令篇：「天子佈德行惠，……勉諸侯，聘名士，禮賢者」。呂氏春秋、季春紀：「周天下，勉諸侯，聘名士，禮賢名」。史記、張耳陳餘傳：「此兩人，魏之名士也」。漢書、韓安國傳：「至它皆天下名士」。淮南子、時則訓：「聘名士」。

㈡魏晉名士的特徵　牟宗三、魏晉名士及其玄學名理：「然則名士者，清逸之氣也。清則不濁，逸則不俗。沉墮而局限於物質之機括，則爲濁，在物質機括中而露其風神，超脫其物質機括，儼若不繫之舟，使人之目光唯爲其風神所吸，而忘其在物質機括中，則爲清。神陷於物質機括中爲濁，神浮於物質機括之上爲清。事有成規成矩爲俗。……精神落於通套，順成規而處事，則爲俗。精神溢出通套，使人忘其在通套中，則爲逸。逸者離也。離成規通套而不爲其所淹沒則逸，逸則特顯『風神』，故俊。逸則特顯『神韻』，故清。故曰清逸，亦曰俊逸。逸則不固結於成規成矩，故有風。逸則洒脫活潑，故曰流。故總曰風流。風流者，如風之飄，如水之流，不主故常，而以自在適性爲主。故不着一字，儘得

風流。是則逸者解放性情，而得自在，亦顯創造性。故逸則神露智顯。逸者之言爲清言，其談爲清談。逸則有智思而通玄微，故其智爲玄智，思爲玄思。是則清逸、俊逸、風流、自在、清言、清談、玄思、玄智，皆名士一格之特徵」。

(三)名士乃輕賤之詞　熊十力、讀經示要卷二：「夫康、梁浮華名士也，康且不如梁，焉有名士而可擔當危局，開百代之規乎，其不敢自信宜也。夫自信之實，只是不輕、不偷、不賤」。又：「近二千年來，所謂文人與名士，始終不脫魏晉之習，顧亭林恥爲文人，王船山痛詆名士，以其罪惡至大，足使族類衰危，而庸俗終莫之悟也，哀哉」！

參考文獻：牟宗三、才性與玄理，第三章：「魏晉名士及其玄學名理」。五十二年，香港人生出版社。

名家

談到名家，胡適在半世紀前不承認古代有所謂名家之說，不能不在此一提。中國哲學史大綱卷上第八篇第一章說：「古代本沒有什麼名家。無論那一家的哲學，都有一種爲學的方法。這個方法便是這一家的名學。所以老子要無名，孔子要正名，墨子說言有三表，……這都是名家的名學。因爲家家都有名學，所以沒有什麼名家」。四十年後，胡適在該書的臺北版自記中仍堅持這一看法，他說：「這個看法，我認爲根本不錯。……所以我這本哲學史在這個基本立場上，在當時頗有開山的作用。可惜後來寫中國哲學史的人，很少人能夠充分了解這個看法」。胡氏的看法，究竟對不對呢？就先秦史實看，說「古代本沒有什麼名家」，這是事實，但後來治思想史的人，就名家討論名學的某些共同特色，而稱之爲名家，正表現出治思想史者的了不起的眼光，在這一點上，司馬談把古代思想分作「六家」，對中國學術史可以說貢獻極大。胡適不承認這個分

法，當然是可以的，因「六家」之說，本來就是一家之言，胡氏當然可以用另外的分法來處理，問題在胡氏對他這個看法所提出的理由，還難以使人信服。勞思光的「中國哲學史」第一卷第八章，就曾對胡的看法加以批評：「每一學派或每一學人，皆有其『爲學方法』，此其當然。但用一『方法』是一事，對此『方法』建立一理論，又是另一事。人人有『方法』，並非等於人人有『對方法之理論』。例如，人之思想，皆遵循邏輯規則，然非人人對此種規則皆能建立一理論；故人人思想雖皆須合邏輯，但並非謂人人皆須爲邏輯學之研究者。此種分別，至爲淺顯。且先秦諸家雖對『名』一字，皆有某種見解，但並非皆建立對『名』之理論。所謂『家家都有名學』，誠不合史實也」。這個批評，是淺顯而有力的。

(一)名家的起源　漢書、藝文志、諸子略：「名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數，孔子：『必也正名乎！名不正則言不順，言不順則事不成』，此其所長也。及謷者爲之，則苟鉤鈲析亂而已」。馮友蘭、原名法陰陽道德：「在原儒墨一文中，我說：『名家者流，出於辯士』。依現在我的意見，辯士一名雖爲先秦書中所常見，但似指一般『能說會道』之人，而非社會上確有一種人，稱爲辯士。名家者流，蓋出於訟師」。(清華學報第十一卷第二期)牟宗三、才性與玄理、魏晉名理正名：「先秦名家講形名、名實，其現實之緣起爲孔子之正名，以及法家之『循名責實』，『綜核名實』，『名以定形，形以檢名』，此是緣於政治禮法而起的名實觀念。自漢起，凡述名家，俱從此現實的緣起說」。

(二)名家的特色　牟宗三、魏晉名理正名：「先秦名家所講之形名、名實，吾人雖說其是知識論與邏輯上之問題，然實則究與西方哲學中之邏輯與知識論有間。縱謂其是邏輯與知識上之名理，亦是原始的初步的邏輯與知識論。蓋其原意，在政治禮法之實用上，只是『名實相符』，『

循名責實』，『名以檢形,形以定名』之意義；在一般化、抽象化、而泛言名實以說『知』上，亦只是墨辯『知、名實合爲』一語之所示，『沿名取實，實以定名』之意義。只注意此『名實之關係』，便是中國學術傳統中所謂之名家」。勞思光、中國哲學史、名家與名學：「名家之立場爲純作認知探究之立場，其特性可分三方面言之：其一，在課題方面，名家只探索邏輯問題及形上學問題，而非政治及道德問題。其二，在立說之根據及歸宿方面，名家只根據純粹思考，歸於邏輯理論或思辯形上學理論之建構；既不依於傳統，亦不落在歷史文化之方向問題上。其三，就名家已有之理論觀之，其思想成熟程度實在早期形上學之階段，故多用詭辯。此點亦是最爲當時及後世評論者所注意之特性」。

(三)先秦名家與魏晉名理派的不同　劉大杰、魏晉思想論、名理派：「名學在魏晉時代雖很流行，但是屬於名家的著作却很少，稱爲名家作品

的如魏文帝的『士操』一卷，劉劭的『人物志』三卷。姚信的『士緯新書』十卷，以及作者失名的『形聲論』一卷(恐怕就是魯勝的形名論)。從書名上看來，便知道都是一些評論人物的作品，可知魏、晉人的名學，只是一種人物學，他們並沒有研究或是表揚惠施、公孫龍那派人的哲學思想，而是採取那種細密謹嚴的論辯方法，應用到人物的研究與批評方面去的」。牟宗三、魏晉名理正名：「1.先秦名家之形名、名實，除其政治禮法上之作用外，有其本質之意義。其意義相當於今日之邏輯與知識論。此有本質意義之名家之形名學可規定爲：『積極地論名之本身以及名與其所指之實之關係』。此即中國名家原初之意義，亦即典型之意義。2.魏晉名理亦有本質之意義，其意義相當於今日之哲學，其中談玄理者爲形上學（以老、莊爲底子），談才性者，爲品鑒之人學」。

(四)名家的價值　馮友蘭、新原道、名家：「

……這是名家對於中國哲學底貢獻。他們從批評形象以得到超乎形象。惠施從『天地一體』，推到『汎愛萬物』。公孫龍『欲推是辯以正名實，而化天下』。(公孫龍跡府篇)」徐復觀、公孫龍子講疏、先秦名學與名家：「中國傳統文化中，注重具體而忽於抽象，深於體驗而短於思辯。公孫龍因爲是『專決於名』，執名爲實，於是他的辯論，主要是順着語言的自身所展開的，離開了具體地經驗地事物的辯論。他口裏所說的具體物，如馬、石等，它們的屬性，公孫龍認爲都是可以互相分離而獨立存在的；即使不能爲人的感官所見，有如白未與物爲白，堅未與物爲堅時，但它只是隱藏着而並不是不存在。這便與柏拉圖所說的共相，同一性格；在這種地方，表現出很高的抽象能力。這種抽象能力，是倚賴他的思辨能力，才可以達到的」。

㈤**對名家的批評**　太史公、論六家要旨：「名家使人儉而善失眞，然其正名實，不可不察也。……名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名，時失人情，故曰使人儉而善失眞。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也」。隋書、經籍志：「名者所以正百物，敍尊卑，列貴賤，各控名而責實，無相僭濫者也。春秋傳曰：古者名位不同，節文異數。孔子曰：名不正則言不順，言不順則事不成。周官宗伯以九儀之命，正邦國之位，辨其名物之類是也。拘者爲之，則苛察繳繞，滯於析辭，而失大體」。章炳麟、諸子系統說：「其專爲名家者，則公孫龍、惠施輩，論辯雖多，竟不知欲成何義？故有『鉤鈲析亂』之譏。若夫儒、墨、道家諸家，雖於名家多有詆諆，而實陰用其術。蓋名者學人之公器，非一家所得私，故成立亦最居後」。

參看：「正名」、「名實」、「白馬論」、「堅白論」、「指物論」各條。

參考文獻：

①徐復觀、公孫龍子講疏：「先秦名學與名

家」（代序），五十五年，香港民主評論社。

②勞思光、中國哲學史：「名家與名學」，一九六八年，香港中文大學崇基學院。

名理

名理一詞，流行於魏、晉時代，這時代的史書，每稱某人善名理，如三國志鍾會傳稱鍾會「博學精練名理」，晉書范汪傳言范氏「博學多通，善談名理」。又南史、齊桂陽王鑠傳：「時鄱陽王鏘好文章，鑠好名理，人稱爲鄱桂」。

什麼叫名理？牟宗三規定其意義如下：「名理者，環繞名之本身、名所牽涉，以及名與所牽涉者之關係而論其意義之謂」。另據唐君毅的研究，名理可分廣狹兩義，「名理一名之廣義，似可泛指一切辨名推理之論」。如果「爲名理之論，定一更狹義嚴格的界說，即名理之理初皆是一種關於理之同異之理，或論吾人之一意中有無另一意之理。即名理之論，初乃以辨理意之相同異，相有無之關係爲事，而不以辨物之時空、數量，物之因果關係，實體屬性關係爲事者。若然，則可嚴格別名理於物理」。

參看：「名家」、「玄學」條。

參考文獻：

①牟宗三、才性與玄理：「魏晉名理正名」，五十二年，香港人生出版社。

②唐君毅、中國哲學原論：「原理上：理之六義與名理」，五十五年，香港人生出版社。

名教

名教的原義是名分之教，和禮教是分不開的。如長幼有序，一方面固然代表身分的差序，另方面也規定了禮節的輕重。傳統典籍在使用「名教」一詞的時候，有時用其狹義——同於禮教，有時用其廣義——同於儒教。當近人攻擊傳統名

敎時，名敎又幾乎成了傳統的別稱。

㈠**名敎同於禮敎、儒敎**　管子、山至數篇：「名敎通於天下」。後漢紀序：「夫史傳之興，所以通古今而篤名敎也」。後漢書、獻帝紀：「初平二年，夫君臣父子，名敎之本也，然則名敎之作，何爲者也？蓋準天地之性，求之自然之理，擬議以制其名，因循以弘其敎」。晉書、阮瞻傳：「戎問曰：聖人貴名敎，老莊明自然，其旨同異」。又樂廣傳：「名敎內自自樂地」。世說新語、德行篇：「李元禮風格秀整，高自標持，欲以天下名敎是非爲己任」。又：「王平子、胡母彥國諸人，皆以任放爲達，或有裸體者，樂廣笑曰：名敎中自有樂地，何爲乃爾也」。王應麟、困學紀聞、諸子：「論衡，蓋蔡中郎所秘玩，而劉氏史通（序傳篇）譏之曰：充自紀述其父祖不肖，爲州閭所鄙，……名敎之罪人也」。顧炎武、日知錄、名敎：「宋范文正上晏元獻書曰：夫名敎不崇，則爲人君者，謂堯舜不足法，桀紂不足畏；爲人臣者，謂八元不足尚，四凶不足耻，天下豈復有善人乎？人不愛名，則聖人之權去矣」。朱舜水、文集、勿齋記：「好異厭常，離經叛道，或反爲名敎之罪人者，又曷故哉」？汪家禧、儒與二氏出入論：「士必束身名敎，而後廉隅立，趨向端。名敎在法先王，崇仁義，尙禮敎，故是儒高於九流，而治天下必用儒也」。（國朝文錄）

㈡**對名敎的批評**　譚嗣同、仁學：「俗學陋行，動言名敎，敬若天命而不敢渝，畏若國憲而不敢議。嗟呼！以名爲敎，則其敎已爲實之賓，而決非實也。又況名者，由人創造，上以制其下而不能不奉之，則數千年來，三綱五倫之慘禍烈毒由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名軛民，父以名壓子，夫以名困妻，兄弟朋友各挾一名以相抗拒，而仁尙有少存焉者得乎」？胡適、名敎：「名敎便是崇拜寫的文字的宗敎，便是信仰寫的字有神力、有魔力的宗敎。這個宗敎，我們信仰了

幾千年，却不自覺我們有這樣一個偉大宗敎。不自覺的緣故正是因爲這個宗敎太偉大了，無往不在，無所不包，就如同空氣一樣，我們日日夜夜在空氣裏生活，竟不覺得空氣的存在了。……少年人抱着一腔熱沸的血，無處發洩，只好在牆上大書『打倒賣國賊』，或『打倒日本帝國主義』。……這樣的發洩情感，比什麼都容易，既痛快，又有面子，誰不愛做呢？……於是日日有紀念，週週做紀念週，牆上處處是標語，人人嘴人有的是口號。於是老祖宗幾千年相傳的名敎之道遂大行於今日，而中國遂成了一個名敎的國家」。（胡適文存第三集）

參看：「禮」、「儒敎」條。

名實

名實問題，爲先秦名家所談的主要問題之一。在這個問題上有理論建樹者，爲公孫龍。其餘各家，有的只是簡略地提到，理論上沒有進一步的發展。大部分是受孔子正名說的影響，而將名實的觀念，應用到政治、道德方面。後世論及名實問題者，亦復如此。從名實問題在思想史中的演變看，的確可以爲徐復觀所說「中國傳統文化中，注重具體而忽於抽象，深於體驗而短於思辯」（見先秦名學與名家）的話，提供一個有力的證據。

㈠名實的理論

⑴名實與知識　墨經：「知，聞、說、親、名、實、合、爲」。「所以謂，名也；所謂，實也；名實耦，合也」。

⑵名實的關係　莊子、逍遙遊：「名者，實之賓也」。管子、九守篇：「名生於實，實生於德，德生於理，理生於智，智生於當」。尹文子、大道上：「名以檢形，形以定名。名以定事，事以檢名。察其所以然，則形名之與事物，無所隱其理矣」。韓非子、揚搉篇：「名正物定，名倚物徙」。春秋繁露、深察名號篇：「名生於眞，

非其眞，弗以爲名。名者，聖人之所以眞物也，名之爲言眞也」。

⑶**純知的討論**　公孫龍子、名實論：「天地與其所產焉，物也，物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實，而不曠焉，位也。出其所位，非位。位其所位焉，正也。以其所正，正其所不正，疑其所正。其正者，正其所實也。正其所實者，正其名也。其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行。謂此而行不唯乎此，則此謂不行。其以當，不當也。不當而當，亂也。故彼彼當乎彼，則唯乎彼；其謂行彼。此此當乎此，則唯乎此；其謂行此。其以當而當也。以當而當，正也。故彼彼止於彼，此此止於此，可。彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也」。

㈡**名實在政治方面的意義與應用**　管子、九守篇：「修名而督實，按實以定名，名實相生，反相爲情。名實當則治，不當則亂」。鄧析子、無厚篇：「循名責實，君之事也」。荀子、正名篇：「故知者爲之分別制名以指實，上以明貴賤，下以別同異。貴賤明，同異別，如是，則志無不喩之患，事無困廢之禍」。韓非子、二柄篇：「人主將欲禁姦，則審合形名；形名者，言與事也。爲人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰」。

㈢**名實在道德方面的應用**　顏氏家訓、名實篇：「名之與實，猶形之與影也。德藝周厚，則名必善焉；容色姝麗，則影必美焉。今不脩身，而求令名於世者，猶貌甚惡，而責妍影於鏡也」。周敦頤、通書、務實：「實勝，善也；名勝，恥也。故君子進德修業，孳孳不息，務實勝也」。

㈣**名實與是非**　春秋繁露、深察名號篇：「欲審曲直，莫如引繩；欲審是非，莫如引名；名

之審於是非也，猶繩之審於曲直也。詰其名實，觀其離合，則是非之情不可以相讕已」。

(五)**名實應用於政治的影響**　張士元、名實論：「天下之事，有本非格令之所限，而蹈常習故，若限於格令而不可稍變者。按其名則是，究其實則非也。試言其大略：一曰循例；二曰避嫌。古無所謂例，斷之以義而已矣。無所謂嫌，出之以公而已矣。世道既衰，上不能無疑於下，下亦不能無疑於上，於是事之有例者，非例不敢為也；其無例者，以他事之例例之，亦非例不敢為也。今之所當避嫌者，固不敢不避矣；即非令之所當避者，亦一切避之。何則？天下明毅之人少，而庸懦之人多。二事不利於明毅之人，而最利於庸懦之人。夫不循例，不避嫌，而遇事奮發，有補於國家者，未必加賞；而循例避嫌者，雖逡巡畏縮，亦不加罰。則人臣何為而不循不避哉」？（清、國朝文錄）

(六)**名實論的價值**　唐君毅、中國哲學思想中

理之六義：「人之以名表實，而成知識，原與人類文化俱始。但人之反省到知識之完成乃係於以名表實，及其中之問題，則是人類思想之一轉進。故墨辨之論『知、名實合為』，謂知名而能取實，乃謂之知，及其他一切對知識名言的討論，與公孫龍之辨名實，亦確是在先秦儒墨諸家所喜言的人生之禮樂刑政等問題以外，另開出一思想學問之路」。（新亞學報一卷一期）

參看：「名家」條。

先天學

「先天學」是宋代邵雍利用八卦圖建立起來的一套哲學思想。照邵雍的說法，有文王的八卦，有伏羲的八卦。文王的八卦是後天學，伏羲的八卦是先天學。它們之間的差別在八卦方位不同。

先天學據朱熹等人說，是傳自道家的方士。邵雍說：「先天之學，心也」，說明他思想的特

色。明代王龍溪，對這一點曾有所發揮。

㈠**先天學淵源**　朱震說：「陳摶以先天圖傳种放，放傳穆修，修傳李之才，之才傳邵雍」。(宋史朱震傳)朱熹、語類：「邵子發明先天圖，圖傳自希夷（陳摶字），希夷又自有所傳。蓋方士技術用以修煉，參同契中所言是也」。

㈡**先天學的主要涵義**　邵雍、觀物外篇：「先天之學，心法也，故圖皆自中起，萬化萬事生乎心也」。又：「先天之學，心也；後天之學，迹也；出入有無死生者，道也」。王龍溪、語錄：「先生謂遵巖子曰：正心先天之學也，誠意後天之學也。遵巖子曰：必以先天後天分心與意者何也？先生曰：吾人一切世情嗜欲，皆從意生。心本至善，動於意始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，一切世情嗜欲自無所容，致知工作自然易簡省力，所謂後天而奉天時也。若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜。纔落牽纏，便費斬截；致知工夫，轉覺繁難，欲復先天心體，便有許多費力處」。

㈢**對先天學的批評**　王廷相、家藏集、先天圖辯：「或問先天圖，曰：方士託易爲之，如參同契援易作書云爾，於易何所發明哉？文王、周公、孔子、卦爻象象有是義乎？然則陰陽消長非與？曰：此易中一義爾，謂易止此，得乎？剝、復二卦類之，然亦以二義明事理，其消長又在所略也，圖可以概之哉」？又：「曰：說卦『天地定位』章，非伏羲所定乎？『帝出乎震』章非文王所定乎？曰：子以爲何所依據而知之？上下經文未喪也，曾何言及圖及分羲、文耶？豈非爲蛇添足乎？……嗟乎！無中生有，得其一曲而失其五六，豈非强於傅會之過哉？若曰仲尼隨事理以發明八卦之蘊，豈不潔淨？豈不貫通？而何務以異端淺見撓排之說以亂聖經耶？論涉贅疣，易因晦蝕，吾爲仲尼嗟嗟」！

參看：「心」條。

先知先覺

孟子、萬章上：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也，予將以斯道覺斯民也，非予覺之而誰也」。呂氏春秋、觀表篇：「人之心,隱匿難見,淵深難測，故聖人於事志焉。聖人之所以過人以先知，先知必審徵表。無徵表而欲先知，堯、舜與衆人同。徵雖易，表雖難，聖人則不可以飄矣，衆人則無道至焉。無道至，則以爲神，以爲幸」。揚雄、法言、先知篇：「先知其幾於神乎」！周敦頤、通書：「故聖人立敎，俾人自易其惡，自至其中而止矣。故先覺覺後覺，闇者求於明，而師道立矣」。綜合以上所說，所謂先知先覺，包涵下列幾個特性：(1)這種人是能先得到道的人，得道以後，又能拯民於水火——以斯道覺斯民。(2)這種人是指能力超出衆人的聖賢。(3)衆人以爲神，是說這種人具有神妙難測的能力。(4)這種人在社會上足以建立師道，可以爲芒昧的人指點明路。從這些特性，可以看出中國哲學家們心目中的先知先覺，是富有人間性格的，與古代以色列的先知，以傳達神的旨意爲其特性者不同。尤其是朱熹集註所說的：「知，謂識其事之所當然；覺，謂悟其理之所以然」。更是完全從義理上來解釋，絲毫沒有神秘的色彩。

參看：「豪傑」條。

參考文獻：韋政通、中國的智慧：「詩人——工匠還是預言家」？六十四年，牧童出版社。

先秦諸子

先秦諸子，或稱晚周諸子，包括孔子到韓非的各家思想。這是中國思想史上最富原創力的時代，中國哲學的方向，以及大部分的哲學問題，都發軔於這一時期，所以先秦諸子，可稱爲中國哲學的黃金時代。

(一)何謂先秦諸子　蔣伯潛、諸子通考：「我

國周、秦之際，學者蠭出，各著書立說，欲以改制救世。學者不祇一人，其書亦不祇一種，故以『諸子』稱之。以『諸子』爲某種古書部類之名稱，自七略始。……七略爲我國古書之分類目錄，所謂『諸子』即六大類之一類，此類古書，大多名曰『某子』，而又不僅一種，故以『諸子』稱之」。

(一)諸子興起的時代和原因　漢書、藝文志、諸子略：「諸子十家，其可觀者九家而已，皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主好惡殊方，是以九家之術，蠭出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火相滅，亦相生也；仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也」。梁啓超、中國學術思想變遷大勢：「九流十家，繼軌並作，……求其所以致此之原因，蓋有七事焉：(1)由於社會之變遷；(2)由於蘊蓄之宏富；(3)由於思想言論之自由；(4)由於交通之頻繁；(5)由於人材之見重；(6)由於文字之趨簡(7)由於講學之風盛」。(節錄)胡適、中國哲學史大綱卷上、中國哲學結胎的時代：「第一，這長期的戰爭，鬧得國中的百姓死亡喪亂流離失所，痛苦不堪。……第二，那時諸侯互相侵略，滅國破家不計其數，古代封建制度的種種社會階級，都漸漸的銷滅了，就是那些不曾銷滅的階級，也漸漸的可以互相交通了。……第三，封建時代的階級雖然漸漸銷滅了，却新添了一種生計上的階級，那時社會漸漸成了一個貧富很不平均的社會，富貴的太富貴了，貧苦的太貧苦了。第四，那時的政治，除了幾國之外，大概都是很黑暗很腐敗的王朝的政治。……」馮友蘭、中國哲學史、子學時代哲學發達之原因：「自春秋迄漢初，在中國歷史中，爲一大解放之時代。於其時政治制度，社會組織，及經濟制度，皆有根本的改變。蓋上古爲貴族政治，貴族政治破壞，上古之政治及社會制度起根本的變化。……上古時代哲學之發達，由於當時思想言論之自由；而其思想言論之

所以能自由，則因當時為一大解放時代，一大過渡時代也」。傅斯年、戰國子家敍論：「第一，著書之物質的憑藉增高了，古來文書仕官，學不下庶人，到戰國不然了；第二，傳統的宗主喪失了；第三，因擴充及混合，使得社會文化的方面多了；第四，因社會組織的改變，新思想的要求乃不可止了」。韋政通、中國哲學思想批判、中國歷代哲學思想簡論：「(1)古文化的動搖，新思想的誕生。(2)貴族政制的崩潰，庶民階層的崛起。(3)封閉社會的解體，半開放社會的形成」。(節要) 李約瑟、中國之科學與文明、第一冊：「諸子百家，在西元前五百年至二五〇年間，已達到登峯造極的境界。……我們對于他們的歷史情景，此處不妨約略提及。這時，人口不斷增加，封建國家與蠻族及本身內部間的衝突之不斷加緊，人民間的動蕩不安之進展，由于鐵的出現而引起了技術方面的革命，這些特異的情形，遂使封建領主感覺到手足無措，因而需要找尋顧問，俾得有所諮商。這些因素，大約可以說明為甚麼在這箇時期裏，哲學家風起雲湧，帶領一班門徒，周遊列國，願意為王者的顧問及外交家」。

㈢評論諸子　莊子、天下篇：「天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好，譬如耳目口鼻皆有所明，不能相通，猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。制天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂」。荀子、非十二子篇：「假今之世，飾邪說，文姦言，以梟亂天下，矞宇嵬瑣，使天下混然不知是非治亂之所存者有人矣。……今夫仁人也，將何務哉？上則法舜、禹之制，下則法仲尼、子弓之義，以務息十二子之說。如是，則天下之害除，仁人之事畢，聖王之

跡著矣」。史記、太史公自序、論六家要旨：「易大傳曰：『天下一致而百慮，同歸而殊塗』。夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也，直所從言之異路，有省不省耳」。漢書、藝文志、諸子略：「易曰：『天下同歸而殊塗，一致而百慮』。今異家者，各推所長，窮知究慮，以明其指，雖有蔽短，合其要歸，亦六經之支與流裔；使其人遭明王聖主，得其所折中，皆股肱之材已。仲尼有言：『禮失而求諸野』。方今去聖久遠，道術缺廢，無所更索；彼九家者，不猶癒於野乎！若能修六藝之術而觀此九家之言，舍短取長，則可以通萬方之略矣」。章學誠、文史通義、詩教上：「諸子之爲書，其持之有故，而言之成理者，必有得於道體之一端，而後乃能恣肆其說，以成一家之言也。所謂一端者，無非六藝之所該，故推之而皆得其所本；非謂諸子果能服六藝之敎，而出辭必衷於是也」。

參看：「儒家」、「道家」、「墨家」、「名家」、「法家」、「陰陽家」、「雜家」、「農家」各條。

參考文獻：

①蔣伯潛、諸子通考，四十二年，正中書局臺一版。

②羅根澤、諸子考索，泰順書局臺灣重印。

③韋政通、先秦七大哲學家，六十三年，牧童出版社。

先立乎其大者

這個觀念始發於孟子。孟子採取心身二元觀，認爲身體是小體，心體是大體，而心體又是身體的主宰。人如能從心體上立根，又能從擴充四端下工夫，那末人的言行莫不如理，所以說「先立乎其大者，則其小者不能奪也」。(告子上)

這個觀念到陸象山，由於身體力行，遂獲得進一步的發揮，成爲象山心學的重要標誌。象山語錄：「吾之學問與諸處異者，只是在我全無杜

撰，雖千言萬語，只是覺得他底，在我不曾添一些。近有議吾者云：除了『先立乎其大者』一句，全無伎倆。吾聞之曰：誠然」。又言「立其大」的效果：「今人略有些氣燄者，多只是附物，元非自立也。若某不識一個字，亦須還我堂堂地做個人」。「心之體甚大，若能盡我之心，便與天同，爲學只是理會此」。由於象山堅持學聖工夫須由直悟心體下手，所以撇開格物、致知、窮理等問題的糾纏，而開出「尊德性」的頓悟法門。

參看：「心學」、「尊德性與道問學」條。

至人

至人在莊子，屬於道家型的理想人物，如齊物論：「至人，神矣！大澤焚而不能熱，河漢冱而不能寒，疾雷破山，風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎」？知北遊：「至人無爲」。天下篇：「不離眞，謂之至人」。應帝王：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」。荀子也屢言至人，一則曰：「明於天人之分，則可謂至人矣」。（天論篇），二則曰：「道經曰：『人心之危，道心之微』。……蚊蝱之聲聞則挫其精，可謂危矣，未可謂微也，夫微者至人也。至人也，何彊？何忍？何危」？（解蔽篇）前者指智性過人者，後者指德性過人者。明代呂坤，把至人與聖人加以區別，如呻吟語、聖賢：「聖人一，聖人全，一則獨詣其極，全則各臻其妙。惜哉！至人有聖人之功，而無聖人之全者，囿於見也」。這似是以儒家聖人的標準，評斷道家的至人。

參看：「神人」、「眞人」、「哲王」各條。

至善

(一) **大學之道的終極理想**　大學：「大學之

道，在明明德，在親民，在止於至善」。王艮、遺集、答問補遺：「止至善者，安身也；安身者，立天下之大本也；本治而末治，正己而物正也；大人之學也。是故身也者，天地萬物之本也；天地萬物，末也。知身之爲本，是以明明德而親民也」。

㈡**至善即良知**　王陽明、大學問：「至善者，明德、親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而即所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物則之極，而不容少有議擬增損於其間也。少有擬議增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。……後之人，惟不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸測度於其外，以爲事事物物各有定理也，是以昧其是非之則，支離決裂，人欲肆而天理亡，明德、親民之學，遂大亂於天下」。

㈢**由工夫言至善**　王夫之、讀四書大全卷十二：「必到至善地位，方是歸宿。既到至善地位，不可退轉也。……此中原無大過，只有不及。……既云至善，則終無有過之者也。……奈何訓止爲歇，而棄至善之至於不聞耶」。

㈣**由事功言至善**　顏元、存學編、明親：「夫明而未親，即謂之明，非大學之明；然既用其功於德，皆可曰明。其明而未親者，莊周、陳摶之類也；其明且親而未止至善者，周、程、朱、陸、薛、王之儔也。何也？吾道有三盛：君臣於堯、舜，父子於文、周，師弟於孔、孟。堯、舜之治，即其學也，敎也；……百官所奉行，天下所被澤者，知其命九官，十二牧所爲耳」。

自化

此爲老、莊哲學的用語，意思是說，人類如能循任自然而無爲，則人類與萬物皆能順其自然的本性而自生自化。如老子：「我無爲而民自

化」。莊子、在宥篇：「意，心養，汝徒處無爲，而物自化」。秋水篇：「物之生也，若驟若馳。無動而不變，無時而不移，何爲乎，何不爲乎，夫固將自化」。魏、晉人也喜歡用這個觀念，意義與老、莊無殊。如列子、天瑞篇：「自生自化，自形自色，自智自力，自消自息」。阮籍、通老論：「道者法自然而爲化，侯王能守之，萬物將自化」。（據御覽）在莊子哲學裏，「自化」與「獨化」爲同義詞。

參看：「自然」條。

自然

「自然」爲道家哲學的主要觀念之一。道家言自然，「不是指客觀存在的自然界，乃是指一種不加強制力量而順任自然的狀態」。也就是形容它「自己如此」的一種狀態。（陳鼓應、老子今注今譯及評介）有的學者解釋自然爲「道」，爲「生而有之」，用字雖不同，意思並沒有兩樣。後世雖亦有用「自然」一詞表達自然現象的，但這種例子畢竟少見。

㈠「自己如此」的一種自然狀態　老子：「悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然」。「希言自然」。「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」。「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然而不敢爲」。莊子、德充府篇：「常因自然而不益生也」。天運篇：「夫至樂者，……應之以自然」。繕性篇：「莫之爲而常自然」。田子方篇：「無爲而才自然矣」。韓非子、大體篇：「守成理，因自然」。喻老篇：「以一人之力，則后稷不足，隨自然，則臧獲有餘。故曰：恃萬物之自然，而不敢爲也」。揚雄、太玄、玄瑩篇：「夫作者貴其有循而體自然也。……故質幹在乎自然，華藻在乎人事」。王充、論衡、自然篇：「夫天安得以筆墨而爲圖書乎？天道自然，故圖書自成。……自然之化，固疑難知，外若有爲，內實自然。

……妖氣爲鬼，鬼象人形，自然之道，非或爲之也」。郭象：「天地以萬物爲體，而萬物必以自然爲正。自然者，不爲而自然者也」。（逍遙遊注文）邵雍、觀物內篇：「同意而異化者必以道，以道化民者，民亦以道歸之，故尙自然。夫自然者，無爲無有之謂也」。程顥、語錄：「天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜思之，不知手之舞之，足之蹈之也」。

㈠**自然即道**　何晏、无名論：「夏侯玄曰：『天地以自然運，聖人以自然用』自然者，道也」。程顥、語錄：「一陰一陽之謂道，自然之道也」。「言天之自然者，謂之天道」。章學誠、文史通義、原道上：「道有自然，聖人有不得不然，其事同乎？曰：不同。道無所爲而自然，聖人有所見而不得不然也」。

㈡**生而有之謂之自然**　張邈、自然好學論：「夫喜怒哀樂，愛惡欲懼，人之有也。得意則喜，見怒則怒，乘離則哀，聽和則樂，生育則愛，違好則惡，飢則欲食，逼則欲懼。凡此八者，不教而能，若論所云，即自然也」。（嵇中散集）

㈣**指自然現象**　呂坤、呻吟語、天地：「陽亢必旱，久旱必陰，久陰必雨，久雨必晴，此之謂自然」。

參看：「自化」條。

參考文獻：容肇祖、魏晉的自然主義，五十五年，臺灣商務臺一版。

宇宙

㈠**宇宙即時空**　墨子、經上：「宇，彌異所也」。經說上：「宇，冡東西南北」。又：「宇或徙，說在長」。「宇：長徙而有處，宇」。莊子、庚桑楚篇：「有實而無乎處者，宇也；有長而無本剽者，宙也」。張衡、靈憲：「宇之表無極，宙之表無窮」。陸象山、雜說：「四方上下曰宇，往古來今曰宙」。王夫之、思問錄內篇：

「上天下地曰宇，往古來今曰宙，雖然，莫爲之郛郭也。惟有郛郭者，則旁有質而中無實，謂之空洞可矣，宇宙其如是哉！宇宙者，積而成乎久大者也。二氣絪緼，知能不舍，故成乎久大」。顧炎武、日知錄、宙：「說文：『宙，舟輿所極覆也』。此解未明。淮南子、覽冥訓：『燕雀佼之，以爲不能與之爭於宇宙之間』。高誘注：『宙，棟梁也』。似合。宙字從宀，本是宮室之象，後人借爲往古來今之號耳」。

㈠**宇宙即天地**　莊子、知北遊篇：「外不觀乎宇宙，內不知乎大初」。讓王篇：「舜以天下讓善卷，善卷曰：予立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺」。

㈢**宇宙的構想**　張衡、靈憲：「崑崙東南，有赤縣之州，風雨有時，寒暑有節。苟非此土，南則多暑，北則多寒，東則多風，西則多陰；故聖王不處焉。中州含靈，外制八輔。八極之維，徑二億三萬二千三百里，南北則短減千里，東西則廣增千里。自地至天，半於八極，則地之深亦如之；通而度之，則是渾也。將覆其數，用重差鉤股，懸天之景，薄地之儀，皆移千里而差一寸得之，過此而往者，未之或知也。未之或知者，宇宙之謂也」。

㈣**宇和宙的關係**　方以智、物理小識、藏智於物：「管子曰『宙合』，謂宙合宇也。灼然宙輪於宇，則宇中有宙，宙中有宇。春夏秋冬之旋輪，即列於五方之旁，羅盤而析幾類應，孰能逃哉！聖人不惡賾動，藏智於物，故圖書象數，學其端幾，而衍易以前民用，損益盈虛，推行變化，在其中矣。要不離乎統類配應之時位也。」

參看：「宇宙起源論」條。

宇宙起源論

中國宇宙起源或生成的思想，在老子和易傳裏，只有很簡略的概念，到淮南子，才產生豐富的構想，其中組織宇宙的概念，仍受了老子、易

傳很大的影響。

如要問：宇宙起源的思想，爲何到漢代有了很大的發展？從思想史的立場來解釋，其中最主要的一個原因，顯然是受了陰陽家思想流行的影響。

從下面徵引的資料中，可以看出，中國哲學家們這方面的思想，除老子外，都是出於一種「圖像式的思考」，與希臘早期從事知性探討的宇宙論，有顯著的差別。

㈠漢以前的宇宙起源論　老子：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改。周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道」。又：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，冲氣以爲和」。周易、彖傳：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天」。「至哉坤元，萬物資生，乃順承天，坤厚載物，德合無疆」。繫辭傳上：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月」。

㈡漢代的宇宙起源論　淮南子、天文訓：「天墜未形，馮馮翼翼，洞洞灟灟，故曰太始。道始于虛霩，虛霩生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而爲天，重濁者凝固而爲地。淸妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物；積陽之熱氣生火，火氣之精者爲日；積陰之寒氣爲水，水氣之精者爲月；日月之淫精爲星辰」。又：精神訓：「古未有天地之時，惟象無形；窈窈冥冥，芒芠漠閔，澒濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽，離爲八極，剛柔相成，萬物乃形。煩氣爲虫，精氣爲人。是故精神天之有也，而骨骸者地之有也，精神入其門而骨骸反其根，我尚何存」！俶眞訓：「…

…有未始有有始者，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，相與優游競暢於宇宙之間，被德含和，繽紛蘢蓯，欲與物接，而未成兆朕。……有未始有夫未始有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生。汪然平靜，寂然清澄，莫見其形。若光耀之間於無有，退而自失也」。白虎通義、天地篇：「始起先有太初，然後有太始，形兆既成，名曰太素。混沌相連，視之不見，聽之不聞。然後判。清濁既分，精曜出布，庶物施生，精者爲三光，號者爲五行，五行生情性，情性生汁中，汁中生神明，神明生道德，道德生文章。故乾鑿度云：太初者氣之始也，太始者形之始也，太素者質之始也，陽唱陰和，男行女隨也」。張衡、靈憲：「太素之前，幽清玄靜，寂寞冥默，不可爲象，厥中惟虛，厥外惟無。如是者永久焉，斯謂溟涬，蓋乃道之根也。道根既建，自無生有，太素始萌；萌而未兆，並氣同色，渾沌不分。故道志之言云：『有物渾成，先天地生』。其氣體固未可得而形，其遲速固未可得而紀也。如是者又永久焉，斯謂龐鴻，蓋乃道之幹也。道幹既育，萬物成體，於是元氣剖判，剛柔始分，清濁異位，天成於外，地定於內。天體於陽，故圓以動；地體於陰，故平以靜。動以行施，靜以合化，堙鬱構精，時育庶類，斯謂天元，蓋乃道之實也。在天成象，在地成形；天有九位，地有九域；天有三辰，地有三形；有象可效，有形可度。情性萬殊，旁通感薄，自然相生，莫之能紀。於是人之精者作聖，實始紀綱而經緯之」。王符、潛夫論、本訓篇：「上古之世，太素之時，元氣窈冥，未有形兆，萬精合并，混而爲一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清濁分別，變成陰陽，陰陽有體，實生兩儀。天地壹鬱，萬物化淳，和氣生人，以統理之」。

㈢漢以後的宇宙起源論　列子、天瑞篇：「夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣

也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也，視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九。九變者，究也，乃復變而爲一。一者，形變之始也，淸輕者上爲天，濁重者下爲地，冲和氣者爲人；故天地含精，萬物化生」。僧肇、寶藏論：「以知一故，即分爲二。二生陰陽，陰陽爲動靜也。以陽爲淸，以陰爲濁。故淸氣內虛爲心，濁氣外濁爲色，即有心色二法。心應於陽，陽應於動；色應於陰，陰應於靜。靜乃與玄牝相通，天地交合。故所謂一切衆生，皆稟陰陽虛氣而生。是以由一生二，二生三，三即生萬法也。既緣無爲而有心，復緣有心而有色。故經云：『種種心色』。是心生萬慮，色起萬端，和合業因，遂成三界種子。」……周敦頤、太極圖說：「五行之生也，各一其性，無極之眞，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉」。邵雍、皇極經世：「天開於子，地闢於丑，人生於寅」。呂坤、呻吟語、天地：「問：天地開闢之初，其狀何似？曰：未易形容。因指齋前盆沼，令滿貯帶沙水一盆，投以瓦礫數小塊，雜穀豆升許，令人攪水渾濁，曰：此是混沌未分之狀，待三日後，再來看開闢。至日而濁者淸矣，輕淸上浮。曰：此是天開於子。沈底渾泥，此是地闢於丑。中間瓦礫出露，此於山陵。是時穀豆芽生，月餘而水中小蟲浮沈奔逐，此是人與萬物生於寅。徹底是水，天包乎地之象也。地從上下，故山上銳而下廣，象量穀堆也。氣化日繁華，日廣侈，日消耗，萬物毀而生機微。天地雖不毀，至亥而又成混沌之世矣」。

參看：「宇宙」、「陰陽」、「五行」、「氣」、「有與無」、「道」條。

全人

「全人」是一種理想的人格。莊子、庚桑楚篇：「羿工乎中微，而拙乎使人無己譽。聖人工乎天而拙乎人。夫工乎天而俍乎人者，唯全人能之」。在這裏，「全人」是比聖人還要高一等的理想人格。此外，呂氏春秋所謂「全人」，也是理想人格，但它是與專技人格對揚。該書君守篇說：「奚仲作車，蒼頡作書，后稷作稼，皋陶作刑，昆吾作陶，夏鮌作城。此六人者，所作當矣，然而非主道者，故曰：作者擾，因者平，惟彼君道，得命之情，故任天下而不彊，此之謂全人」。此外，荀子對如何成爲全人，以及全人所具備的條件，都有詳細的說明，勸學篇說：「全之盡之，然後學者也。君知夫不全不粹之不足以爲美也，故誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之，除其害者以持養之。使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。……是故權利不能傾也，群衆不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。天見其明，地見其光，君子貴其全也」。很明顯，荀子的「成人」，就是「全人」的別稱。

參看：「哲王」、「大丈夫」條。

全盤西化

「全盤西化」代表對文化的一種態度，也代表對文化方向的一種選擇。這個思想上的問題，在民國十八年到二十四年之間的那段時期，曾在國內引起一陣熱烈的討論。在六十年代初期，這類的討論，又在臺灣再度被提出來。這兩度被討論的中心人物都是胡適，因爲這個問題都是由他而起。

民國十八年，胡適爲英文「基督教年鑑」作「中國今日的文化衝突」一短文，文中用了兩個詞，一個是 Wholesale westernization，一個是 Wholehearted modernization。年鑑出版後，潘

光旦在英文「中國評論週報」發表一篇書評，指出胡文中用的兩個詞的意義並不盡相同，前一詞可譯作「全盤西化」；後一詞可譯作「一心一意的現代化」，或「全力的現代化」，或「充分的現代化」。潘光旦贊成「一心一意的現代化」，但不贊成「全盤西化」。中文裏「全盤西化」一詞的起源，就出自這位不贊成者的書評裏。

胡適是不是全盤西化論者？這恐怕要由心理和性格方面做點解釋。胡適和我們這時代的許多知識份子一樣，是屬於一種「邊際人格」，這種人格在「新」、「舊」，「中」、「西」之間，情緒常隨着不同的處境而搖擺不定。當他感受到保守勢力抬頭時，他會勇敢地站出起反對它，而站在「新」與「西」的一邊。當他的處境改變，或感受不到這種外在壓力時，對母體文化仍然會流露出熾熱的感情和深徹的透視力。胡適正是這種性格的一個代表。透過他一生的言行來判斷，胡適自然不是一個全盤西化論者，因爲這種主張者，在態度上是要揚棄整個的舊傳統。胡適對舊傳統雖有許多難堪的批評，但他在「說儒」一文中對孔子那種宗教性的感情，在「中國哲學裏的科學精神與方法」演講中所表現的理解，並不在傳統主義者之下。這都不是一個全盤西化論者所能有或所願爲的。所以我要說，胡適不是全盤西化者，但他有時候的確有全盤西化的激情——受到外來刺激而引起的激情。

據我所知，在言論上全力提倡「全盤西化」的，在中國現代思想史上，只有一個陳序經教授。他有「中國文化的出路」一書宣揚這種主張，胡秋原說：「陳氏之論，自是在國難中有感於國家之不進步由於西化之不徹底」（一百三十年來中國思想史綱，一二九頁）。若然，陳序經如此主張，也多少是受到當時環境刺激而使然。

「全盤西化」，在理論上既無必要，在經驗上又無可能，以後不必再討論這樣的問題，讓它成爲一個歷史的名詞吧！

下面除了徵引「全盤西化」說的資料之外，特別引兩位有西化傾向的學者對這個主張的批評。

(一)全盤西化說　陳序經、全盤西化的理由：「要是理論上和事實上中國已趨於全盤西化的解釋，尚不能給我們以充分的明瞭，則全盤西化的必要，至少還有下面二個理由：(1)歐洲近代文化的確比我們進步得多。(2)西洋的現代文化，無論我們喜歡不喜歡，牠是現世的趨勢」。胡適、充分世界化與全盤西化：「全盤西化一個口號所以受了不少的批評，引起了不少的辯論，恐怕還是因爲這個名詞的確不免有一點語病。這點語病是因爲嚴格說來，『全盤』含有百分之一百的意義，而百分之九十九還算不得『全盤』。……我贊成『全盤西化』，原意只是因爲這個口號最近於我十幾年來『充分』世界化的主張，……不應該拘泥作百分之百的數量的解釋。所以我現在很誠懇的向各位文化討論者提議：第一，避免了『全盤』字樣，可以免除一切瑣碎的爭論。……第二，避免了『全盤』的字樣，可以容易得着同情的贊助。……第三，我們不能不承認，數量上的嚴格『全盤西化』是不容易成立的」。勞幹、追悼胡適之先生並論「全盤西化」問題：「全盤西化只是世界文化正走的一個方向，所謂西化內容，並非說要向那個特定的國家學習，如同要英國化，要美國化，或要德國化，那是不可能的，而是西化就是指近代化，凡是近代的國家，文化都已達到一個共同的標準。這種文化也就是以科學及工業領導的文化。科學及工業已成了近代文化的主流，和西方國家的文化已經結爲一致。這一種文化，遲早將吞沒全世界的各種文化，而形成一致的新文化。凡是不能接受這種類型文化的，遲早將歸于自然淘汰」。(中國的社會與文學)

(二)對全盤西化說的批評　張佛泉、西化問題之批判：「我個人在大體上很同情于全盤西化論，並且非常佩服陳序經先生的勇氣，敢取一種不

騎牆的態度。但是我們對於全盤西化也可以舉出三個問題來分析。第一，我們應問全盤西化是否一個可以實現的理想。我認爲以全盤西化爲理想是不能完全達到的。……第二，站在全盤西化的觀點，進而講到『從文化本身的各方面的連帶關係來看，我們不能隨意取長去短』的話，也未免太過。如果這句話含有大部眞理，如果採取旁人的文化必須是『批發』的，而不是『零售』的，是取其一端就必須取其整體的，是牽一髮則動全身的，那末接受文化豈不倒變成了極簡單的一件事了麼？……第三，若以全盤西化爲目前努力的目標，也含有可能的錯誤。我們在上面一節已經講到西化不必出以全盤方式，而是有選擇的。那末，即是在實際上本已有選擇，並且在理論上也可以承認有選擇，我們在這時便不能再避開選擇的問題不談」。殷海光、中國文化的展望、西化的主張：「A全盤西化有否必要？如果說全盤西化是必要的，那末這一要求只有在下列條件之下才有意義：西方文化百分之百的『好』，而中國文化百分之百的『壞』。事實上是否如此呢？顯然不是。……B全盤西化有否可能？……這個問題牽涉到人的基本性格結構等問題。……我是一個有西化意向的中國知識分子，經過二十五年以上的努力，我的思維方式與認知活動已經頗爲西化——不，應該說是現代化。可是，我的基本生活情調，無論怎樣變動，總脫不掉五四運動以後的文化氣氛裏培養出來的中國文人情調。……主張『全盤西化』的人士不明瞭文化的變遷不可能一蹴而就，文化特殊的吸收也不是說要吸收就能吸收的。任何人不可能把他們代代相傳的文化從後門完全趕出去，從前門把一個新文化像迎新娘子似的迎進來。文化的變遷無論怎樣是有聯續性的。每個新的文化特徵，細細追溯及分析起來，常是以過去的文化特徵作要素組合而成的。……我們不要想到實行一次『文化洗腦』，來歡迎西方文化，這既不可能，又無必要。陳序經們熱心

有餘，認知不足」。

參看：「中體西用」條。

參考文獻：

①陳序經、中國文化的出路、第五章：「全盤西化的理由」，二十三年，上海商務印書舘。

②胡適、「充分世界化與全盤西化」文，文存、第四集。

③張佛泉、「西化問題之批判」文，二十四年四月一日，國聞週報十二卷十二期。

④徐高阮、「胡適之與全盤西化」文，文星、五十二期。

成心

這個觀念，始用於莊子、齊物論：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎」？成玄英疏：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心」。後世哲學家，應用這個觀念時，也都是偏見的意思。

例如張載正蒙六心篇：「成心忘，然後可與進於道」。（自註：「成心者，私意也）王夫之正蒙注：「成心者，非果一定之理，不可奪之志也。乍然見聞所得，未必非道之一曲，而不能通其感於萬變，徇同毀異，強異求同，成乎己私，違大公之理，恃之而不忘，則執一善以守之，終身不復進矣」。呂坤、呻吟語、應務：「成心者，見成之心也。聖人胸中，洞然淸虛，無箇見成念頭，故曰：『絕四』。今人應事宰物都是成心，縱使聰明照得破，畢竟是意見障」。

「成心」是個很有意義的觀念，在莊子，它使人「芒」，因而橫生是非。在橫渠，它是進於道的障礙。他們都還沒有了解到偏見對人類深廣的影響。呂坤說：「今人應事宰物都是成心」。其實，自古以來都是如此，所不同者只在程度上的差別。一個人的偏見，可能爲害尙小。當一種偏見受到一種組織化的權力在支持，並用種種方法引誘或強迫大衆接受時，他可能帶來的災害就

很嚴重。因此有人主張，在許多珍貴的自由之外，我們還需要追求一種自由——一種「免於偏見的自由」。

參考文獻：戴杜衡、免於偏見的自由，五十四年，文星書店。

安貧

安貧是一種人生態度，也是一種價值觀念。傳統中國的這種人生態度和價值觀念，是「匱乏經濟」的處境下的產物。它的好處，是教人生活在產業技術不發達的社會，可以安於現狀，樂天知命；它的缺點，是使改變處境的願望大爲減弱。

㈠安貧的道德價值　論語、雍也篇：「子曰：賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也」！周敦頤、通書、顏子：「顏子『一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂而不改其樂』。夫富貴，人所愛也；顏子不愛不求，而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至貴至愛可求而異乎彼者，見其大而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足，無不足，則富貴貧賤，處之一也。處之一，則能化而齊，故顏子亞聖」。呂坤、呻吟語、聖賢：「孔、顏窮居，不害其爲仁覆天下。何則？仁覆天下之具在我，而仁覆天下之心未嘗一日忘也」。李二曲、二曲集、立品說別荔城張生：「顏子簞瓢陋巷甚樂。當其時，尙有父顏路在，若顏子以親老之故，而少貶徇人，則雖日奉五鼎之養，亦謂之大不孝，又何以爲顏子」？

㈡對安貧價值的批評　墨子、非儒篇：「吏不治則亂，農事緩則貧，貧且亂政之本，而儒者以爲道教，是賊天下之人者也」。韋政通、中國哲學思想批判、墨子非儒思想平議：「安貧樂道，是儒家在人生方面重要的垂訓之一，這在孔子起即是如此。顏回窮居陋巷，不改其樂，孔子稱其賢。這一點影響後世知識份子的人生態度不小。儒者初起時，生活形態即屬于寄生階級，對民

生之事，向少關切；孔子安貧樂道的敎訓，愈使這種生活形態凝固了。結果使後世知識份子，往往假藉安貧樂道之名，掩飾其自身的惰性和無能。貧本身固不可恥，但人如不積極努力思解除貧困，反肯定此貧，以安貧爲榮，絕非人生的常道。以這種敎訓責己是自殘，以這種敎訓責人是不仁」。

參看：「知足」、「克己」條。

同異

同異問題的討論，乃先秦哲學純知表現的一部分，表現這種思想的心智，彌足珍貴，可惜秦、漢以降，這類問題在思想史中幾已絕跡。

先秦時代參預同異問題討論的，主要的有墨家的墨經，儒家的荀子，道家的莊子，和名家的惠施。從保留下來的材料中，同異問題的哲學意義可分屬於三個部門：(1)邏輯的意義；(2)形上學意義；(3)認識論意義。

㈠邏輯的意義

(1)墨子、經上：「同，重、體、合、類」。

墨子、經說上：「同：二名一實，重同也；不外于兼，體同也；俱處于室，合同也；有以同，類同也」。

(2)墨子、經上：「異，二、不體、不合、不類」。

墨子、經說上：「異：二必異，二也；不連屬，不體也；不同所，不合也；不有同，不類也」。

(3)墨子、經下：「狂擧不可以知異，說在有不可」。「牛馬之非牛，與可之同，說在兼」。

墨子、經說下：「牛與馬惟異，以牛有齒，馬有尾，說牛之非馬也，不可；是俱有，不偏有偏無有。曰：牛之與馬不類，因牛有角，馬無角，是類之不同也。若擧牛有角，馬無角，以是爲類之，不同也，是

狂舉也。猶牛有齒，馬有尾，或不非牛而非牛也，則或非牛而牛也可。故曰：牛馬非牛也，未可；牛馬牛也，未可；則或可或不可，而曰：牛馬牛也未可，亦不可。且牛不二，馬不二，而牛馬二；則牛不非牛，馬不非馬；而牛馬非牛非馬，無難」。

(一)認識論的意義

(1)墨子、經上：「同，異而俱於之一也」。墨子、經說上：「同，二人而俱見是楹也」。

(2)墨子、經下：「異類不吡（比），說在量」。墨子、經說下：「異：木與夜孰長？智與粟孰多？爵、親、行、賈，四者孰貴」？

(3)墨子、小取篇：「夫物有以同而不率遂同，辭之侔也，有所至而正。其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。故言多方，殊類，異故，則不可偏觀也」。

(4)荀子、正名篇：「……故知者爲之分別制名以指實，上以明貴賤，下以別同異。……然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通。是所以共其約名以相期也。形體、色、理，以目異；聲音清濁、調節奇聲，以耳異；甘、苦、鹹、淡、辛、酸奇味，以口異；香、臭、芬、鬱、腥、臊、漏、庮奇臭，以鼻異；疾、養、滄、熱、滑、鈹、輕、重，以形體異；說、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲，以心異。心有徵知。徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其

類然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不謂之不知。此所緣而以同異也」。

㈢**形上學的意義** 莊子、德充符篇：「自其異者視之，肝膽、楚越也；自其同者視之，萬物皆一也」。又天下篇引惠施：「大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異」。

參考文獻：

①勞思光、中國哲學史、第一卷第五章：「墨子與墨辯」，一九六八年，香港中文大學崇基學院。

②陳大齊、孟子的名理思想及其辯說實況、第三章：「同異辨別」，五十七年，臺灣商務。

求放心

㈠**聖賢學問之道** 孟子、告子上：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鷄犬放，則知求之，有放心而不知求！學問之道無他，求其放心而已矣」。

㈡**求放心即求仁** 潘平格、求仁錄輯要卷一：「孔門之學，以求仁爲宗。仁，人性也。求仁所以復性也。自後孟子曰：仁，人心也，學問之道無他，求其放心而已矣。不仁，即放心；求其放心者，求仁也。孔、孟之學，求仁而已矣」。

㈢**對求放心說的進一步闡釋** 劉蕺山、求放心說：「程子曰：『心要在腔子裏』。此本孟子求放心而言。然則人心果時放外耶？即放外果在何處？因讀孟子上文云：『仁，人心也』。乃知心有不仁時，便是放，所謂曠安宅而不居也。故陽明先生曰：『程子所謂腔子，亦即是天理』。至哉言乎！程子又曰：『吾學雖有所授，然天理二字，却是自家體認出來』。夫既從自家體認而出，則非由知相湊泊可知。凡仁與義，皆天理之名相，而不可以名相爲天理，謂其不屬自家故也。

試問學者，何處是自家一路？須切己反觀，推究到至隱至微處，方有着落。此中無一切名相，亦無無聲無臭可窺，只是箇維玄維默而已。……纔着人分，便落他家。一屬他家，便無歸宿。仔細簡點，或以思維放，或以卜度放，或以安排放，或以智故放，或以虛空放，只此心動於中，便是放，所以甚微，而人欲從此而橫流。其究甚大，蓋此心既離自家，便有無所不至者。……學者只向自家尋底蘊，常做個體認工夫，放亦只放在這裏，求亦只求在這裏，豈不至易，豈不至簡。故求放心三字，是學人單提口訣，下士得之爲入道之門，上根得之即達天之路」。

(四)對求放心說的評論　顧炎武、日知錄、求其放心：「學問之道無他，求其放心而已矣。然則但求放心，可不必於學問乎？與孔子之言，『吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也』，何其不同邪？他日又曰：君子以仁存心，以禮存心，是所存者，非空虛之心也。夫仁與禮，未有不學問而能明者也。孟子之意，蓋曰能求放心，然後可以學問：使奕秋誨二人奕，其一人專心致志，惟奕秋之爲聽；一人雖聽之，一心以爲有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣，此放心而不知求者也。然但知求放心，而未嘗『窮中野之方，悉雁行之勢』，亦必不能從事於奕」。

參看：「反求諸己」條。

有與無

有與無，是老子宇宙論的重要觀念。這一對觀念，在思想史上引起一些批駁，最早的是墨辯站在名家的立場，主張「無不必待有」，「待」是對待的意思，有與無不相待，「無」可以獨立存在，和「有」不能如老子所說「有無相生」。其次是魏、晉時代裴頠的「崇有論」，站在實在論的立場主張「崇有抑無」。

以上這些批駁，對老子而言，都不是針鋒相

對的，和僧肇不眞空論言有無一樣，實只是站在另一種觀點，藉有無的觀念，發展了自己的思想。

(一)宇宙論意義的有無論

(1)有無同源　老子：「無，名天地之始，有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄」。

(2)有無相生　老子：「……故有無相生，……萬物作焉而不爲始，生而不有，爲而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去」。

(3)有生於無　老子：「反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無」。

(二)無不必待有　墨子、經上：「無不必待有。說在有『無』。」經說下：「無：若無『焉』，則有之而後無。無『天陷』，則無之而無」。

(三)崇有抑無論　裴頠、崇有論：「夫盈欲可損，而未可絕有也，過而可節，而未可謂無貴也。……形器之故有徵，空無之義難檢」。「夫至無者，無以能生；故始生者，自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣。生以有爲已分，則虛無是有之所謂遺者也。故養既化之有，非無用之所能全也。理既有之衆，非無爲之所能循也。心非事也，而制事必由於心；然不可以制事以非事，謂心爲無也。匠非器也，而制器必須於心；然不可以制器以非器，謂匠非有也。……由是而觀，濟有者皆有也，虛無奚益於已有之群生哉」！

(四)不眞空論言有無　僧肇、不眞空論：「然則萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非眞有。若有不即眞，無不夷跡，然則有無稱異，其致一也。……所以然者，夫有若眞有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼眞無，無自常無，豈待緣而後無也。若有不自有，待緣而後有者，故知有非眞有；有非眞有，雖有不可謂之有矣。不無者：夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無。以明緣起，故不

無也。……然則萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無，何則？欲言其有，有非眞生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非眞非實有，然則不眞空義，顯於玆矣」。

㈤**有無皆性**　張載、正蒙、乾稱篇：「有無、虛實通爲一物者，性也；不能爲一，非盡性也。飲食男女皆性也，是烏可滅？然則有無皆性也，是豈無對！老、莊、浮屠爲此說久矣，果暢眞理乎」？

㈥**反對老子有無說**　裴頠、崇有論：「觀老子之書，雖博有所經，而云『有生於無，以虛爲主』，偏立一家之辭，豈有以而然哉」？張載、正蒙、大易篇：「大易不言有無，言有無，諸子之陋也」。王夫之、正蒙注：「明有所以爲明，幽有所以爲幽；其在幽者，耳目見聞之力窮，而非理氣之本無也。老、莊之徒，於所不能見聞而決言之曰無，陋甚矣」。又思問錄內篇：「言無者，激於言有者而破除之也。就言有者之所謂有而謂無其有也，天下果何者而可謂之無哉？言龜無毛，言犬也，非言龜也。言兎無角，言麋也，非言兎也。言者必有所立，而後其說成。今使言者立一『無』於前，博求之上下四維古今存亡而不可得窮矣」。

參看：「無極而太極」條。

竹林七賢

竹林七賢中，與思想史關聯較深的是阮籍、嵇康和向秀，他們是莊學的闡揚者，而莊學又是魏、晉玄學的「三玄」之一。

除玄學之外，七賢的思想和生活，在那個時代，實代表着一種較爲特殊的風格和氣流，所涉及的政治、社會以及人生的一些問題，也是很具有代表性的，這些問題仍值得從文化的各方面予以做深切的反思。

順着思想史去追溯，七賢的思想和生活的原貌，一部分是來自莊子。此外，成於漢初的淮南

子，其中有一些文字，簡直就是七賢思想和生活的具體而微的描寫，例如原道訓說：

「大丈夫恬然無思，澹然無慮；以天爲蓋，以地爲輿，四時爲馬，陰陽爲御，乘雲陵霄，與造化者俱；縱志舒節，以馳大區，可以步而步，可以驟而驟；令雨師灑道，使風伯掃塵，電以爲鞭策，雷以爲車輪，以游於霄霓之野，下出於無垠之門」。

㈠所謂竹林七賢　晉書嵇康傳：「……所與神交者，惟陳留阮籍，河內山濤。豫其流者，河內向秀，沛國劉伶，籍兄子咸，琅邪王戎，遂爲竹林之游，世所謂『竹林七賢』也」。世說新語、任誕篇：「陳留阮籍，譙國嵇康，河內山濤，三人年皆相比，康年少亞之。預此契者，沛國劉伶、陳留阮咸、河內向秀，琅邪王戎，七人常集于竹林之下，肆意酣暢，故世謂竹林七賢」。三國志魏志、王粲傳注引魏氏春秋：「康寓居河內之山陽縣，與之遊者，未嘗見其喜慍之色。與陳留阮籍，河內山濤，河內向秀，籍兄子咸，琅邪王戎，沛人劉伶，相與友善，遊於竹林，號爲七賢」。

㈡竹林七賢的時代和環境　韋政通、中國哲學思想批判、阮籍的時代和他的思想：「阮籍的時代，是由許多複雜的因素幅奏而成，所以採取不同的觀點，就可以獲得不同的了解。譬如從政治的觀點看，這是一個衰落混亂的時代；從文學的觀點看，則是掙脫道德的束縛，最能顯現本性的時代；從道德的觀點看，實又是一個墮落的時代。如從思想方面看，這時代也是充滿着矛盾：有名理派，又有與名理派對立的玄論派；一方面是老、莊思想盛行，同時又有孫盛的反老，和王坦之的反莊。有的好法術、刑名，有的慕通達、文采。有的喜論人物才性，有的則調和孔、老。形形色色，矛盾而豐富。如果不是現實環境太動蕩，經過一番綜合，在文化上很可能有偉大而新奇的創造的。儘管這時代幻奇而複雜，但從歷史

的演進看，這實是一個大解放的時代：(1)從充滿迷信和鬼氣的『神鬼哲學』中解放。……(2)從便辭巧說支離拘迂的經學中解放。……(3)從禮法的桎梏中解放出來。(4)從政治的迫害中解放出來」。何啓民、竹林七賢研究、綜論：「魏、晉百年間事，於政治，則世歷三朝，篡代相聞；於學術，則莊、老爲宗，而黜六經；於風俗，則放達淫僻，恥尚失所，此唯『丕變』一詞可以形容之。既不同於本初，亦有異於將來，駁雜未純，猶得其迹」。潘東波、竹林七賢選集、評述：「正始前後的政局，影響了當時的社會人心，而何晏、王弼等人又力倡老莊思想，正爲當時知識分子提供了心靈的避難所。他們飲酒談玄，寄情於竹林幽泉之鄉，放浪形骸，逃避現實。『竹林七賢』就是這種現實環境之下的產物」。

㈢竹林七賢的性格

(1)**阮籍**　晉書、阮籍傳：「籍本有濟世志，屬魏、晉之際，天下多故，名士少有全者。籍由是不與世事，遂酣飲爲常」。「籍容貌瓌傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形於色」。

(2)**阮咸**　世說新語、任誕篇注引竹林七賢論：**「諸阮前世皆儒學，善居室，唯咸一家尚道棄事，好酒而貧。舊俗七月七日，法當晒衣。諸阮庭中爛然錦綺。咸時總角，乃豎長竿，掛犢鼻幝也」**。又任誕篇：「諸阮皆能飲酒，仲容（阮咸字）至宗人間共集，不復用常盃斟酌，以大甕盛酒，**圍坐相向大酌，時有群豬求飲，直接去上，便共飲之**」。「阮仲容先幸姑家鮮卑婢。及居母喪，姑當遠移，初云：當留婢。既發，定將去。仲容借客驢，箸重服自追之，累騎而返，曰：『人種不可失』。即遙集之母也」。

(3)**王戎**　世說新語、儉嗇篇注引晉諸公贊：「戎性簡要，不治儀望，自遇甚薄，而產業過豐，論者以爲臺輔之望不重」。晉書、王戎傳：「戎以晉室方亂，慕蘧伯玉之爲人，與時舒卷，無

蹇謂之節」。

(4)**劉伶**　世說新語、任誕篇注引鄧粲晉紀：「客有詣伶，値其裸袒，伶笑曰：『吾以天地爲宅舍，以屋宇爲褌衣，諸君自不當入我褌中，又何惡乎』？其自任若此」。

(5)**嵇康**　晉書、嵇康傳：「康早孤，有奇才，遠邁不群。身長七尺八寸，美詞氣，有風儀，而土木形骸，不自藻飾。人以爲龍章鳳姿，天質自然。恬靜寡欲，含垢匿瑕。寬簡有大量。學不師受，博覽無不該通。長好老、莊」。世說新語、容止篇：「嵇康七尺八寸，風姿特異。見者歎曰：『蕭蕭肅肅，爽朗清舉』。或云：『肅肅如松下風，高而徐引』。」

(6)**向秀**　世說新語、言語篇注引秀別傳：「少爲同郡山濤所知，又與譙國嵇康，東平呂安友善，並有拔俗之韻。其進止無固必，而造事養生，業亦不異。常與嵇康偶鍛於洛邑，與呂安灌園於山陽，不慮家人有無，外物不足怫其心」。

(7)**山濤**　世說新語、賞譽篇：「王戎目山巨源如璞玉渾金，人皆欽其寶，莫知名其器」。同篇注引顧愷之畫贊：「濤無所標名，淳深淵默，人莫知其際，而冪然亦入道，故見者莫能稱謂，而服其偉量」。又賢媛篇注引晉陽秋：「濤雅量恢達，度量弘遠，心存事外，而與時俯仰」。

四竹林七賢在玄學中的地位　何啓民、竹林七賢研究、綜論：「再返視七賢，雖與正始之談風似無確切之關係、地位可言，而於晉、宋之談論、玄學則至具貢獻。若前引之七類（易、老、莊、論注百氏、荊州八袠、才性四本、聲無哀樂），亦即玄學所研討之可能內容，除與才性四本無關外，他皆有所得。非且有所得，更爲魏晉莊學之建立者，聲無哀樂論之始造者」。

參看：「玄學」、「清談」條。

參考文獻：

①何啓民、竹林七賢研究，五十五年，中國學術著作獎助委員會。

②潘東波編著、竹林七賢選集，六十一年，黑馬出版社。

血氣心知

「血氣心知」這個觀念出於禮記樂記篇：「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉」。在這裏，血氣心知，似是指人生而有的感覺和認識能力。在哲學史上，清代的戴東原，把這個觀念做了進一步的發展，且成爲他思想系統的基本觀念之一。

明代呂坤，也曾很簡略地提到，他說：「有在人之先天，元氣元理是已；有在人之後天，血氣心知是已」。(呻吟語、天地)他對血氣心知的了解，與樂記不同，但同樣被戴東原所吸收。

東原說：「味也，聲也，色也，在物而接於我之血氣；理義在事而接於我之心知。血氣心知，有自具之能」。(孟子字義疏證理字)說血氣心知有「自具之能」，此義同於樂記。同時東原也把血氣心知做了認識論的發揮。他認爲人具有感覺和認識的能力，而味、聲、色和理義，則在感覺和認識能力所對的客觀事物之中，這樣必然導致對程、朱派「理具於心」，和陸、王派「心即理」等說的否定。

血氣心知，固有自具之能，但若加上後天的滋養和學習，則能增強其功能。在這進一步的發揮上，東原吸納了呂坤「後天」之說。東原說：「人之血氣心知，本乎陰陽五行者，性也。如血氣資飲食以養，其化也即爲我之血氣，非復所飲食之物矣；心知之資於問學，其自得之也亦然。以血氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養也；以心知言，昔者狹小而今也廣大，昔者闇昧而今也明察，是心知之得其養也；故曰『雖愚必明』。」(同前)

參考文獻：韋政通、「東原思想中的一個基本觀念：『血氣心知』的解析」文，香港民主評論，十二卷四期。

夷夏之辨

通常談到「夷夏之辨」，只取兩種解釋，一種以爲這是我族中心的種族偏見；另一種是認爲夷夏之辨，代表文化意識的「文」「野」之別。可是據史料看，中國傳統對夷狄的態度，實不止此。影響這些態度的，有二項主要的因素，一是華人的處境，一是文化價值觀。當外敵强大，中華國力有所不逮，或須先安內時，就主張「和」，如左襄十一年所說：「和戎狄，國之福也」。這種思想在宋代就很流行。有的理學家就認爲，夷夏之間所當爭者，是倫理綱常，夷狄如能行漢法，則異族亦可爲君。程、朱學派的大儒許衡，就是在這種價值觀的支配下，爲蒙古統治者服務。

佛教在中國盛行以後，南北朝時代對夷夏問題又起爭論。這個夷與以前所遭遇的不同，佛教也代表一種高度發展的文化，所以「文」「野」

之說行不通，於是有顧歡之輩的夷夏平等觀，藉以調和本土宗教與外來宗教之間的衝突。

元末明初，漢民族在政治的復興運動中，對蒙古人表現了很强烈的種族歧視。這種意識後來一直被保存在長期的抗清運動中。

(一)尊夏抑夷　左傳、閔公元年：「狄人伐邢，管敬仲言于齊侯曰：戎狄豺狼，不可厭也；諸夏親暱，不可棄也；宴安酖毒，不可懷也」。襄公四年：「戎狄無親而貪，不如伐之。……戎禽獸也，獲戎失華，無乃不可乎」。論語、八佾篇：「夷狄之有君，不如諸侯之無也」。孟子、滕文公篇：「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也」。

(二)夷夏平等觀　顧歡、夷夏論：「……佛號正眞，道稱正一，一歸無死，眞會無生。在名則反，在實則合。……佛教文而博，道教質而精，精非粗人所信，博非精人所能。佛言華而引，道言實而抑，抑則明者獨進，引則昧者競前。佛經繁

而顯，道經簡而幽，幽則妙門難見，顯則正路易遵。此二法之辨也：聖匠無心，方圓有體，器既殊用，施亦異施，佛是破壞之方，道是興善之術，興善則自然爲高，破惡則勇猛爲貴。佛跡光大，宜以化物，道跡密微，利用爲己。優劣之分，大略在茲。夫蹲夷之儀，婁羅之辯，各出彼俗，自相聆解，猶虫嚾鳥聒，何足述效」？（南齊書本傳）

(三)夷夏之辨乃文野之別　方孝孺、後正統論：「夫所貴乎中國者，以其有人倫也，以其有禮文之美，衣冠之制，可以入先王之道也。……彼夷狄者侄母蒸雜，父子相攘，無人倫上下之等也，無衣冠禮文之美也，故先王以禽獸畜之，不與中國之人齒。苟舉而加諸中國之民之上，是率天下爲禽獸也」。康有爲、文鈔、民族難定漢族中亦多異族而滿洲亦祖黃帝考：「孔子作春秋，以禮樂文章爲重。所謂中國夷狄之別，專以別文野而已。合於中國之禮者則進而謂之中國，不合於中國之禮者則謂之夷狄」。熊十力、讀經示要卷二：「自孔子作春秋，昌言民族主義，即內諸夏而外夷狄是也。但其諸夏夷狄之分，確非種界之狹陋觀念，而實以文野與禮義之有無爲判斷標準。凡凶暴的侵略主義者，皆無禮無義，皆謂之夷。故春秋之所謂文明者，不唯知識創進而已，必須崇道德而隆禮義，否則謂之野，謂之夷，等諸鳥獸，必嚴厲誅絕之」。

(四)夷狄不可爲統說　方孝孺、後正統論：「夷狄之不可爲統，何所本也？曰：書曰，蠻夷猾夏，寇賊姦宄。以蠻夷與寇賊並言之。詩曰，戎狄是膺。孟子曰，禹遏洪水，驅龍蛇，周公膺夷狄。以戎狄與蛇虫洪水並言之。禮之言戎狄詳矣，異服異言之人，惡其類夷狄則察而誅之，況夷狄乎？孔子大管仲之功曰，微管仲，吾其被髮左衽矣，如其仁。管仲之得爲仁者，聖人美其攘夷狄也。然則進夷狄而不攘，又從而助之者，其不仁亦甚矣」。

㈤種族歧視　胡翰、正紀論：「何謂地紀？中國之與夷狄內外之辨也。以中國治中國，以夷狄治夷狄，勢至順也。……上黨天下之脊也，弘農分陝兩河之會也，其外四夷居之，風氣不同，習俗亦異。虞有三苗之叛，周有昆夷之患；雖有聖人，不能使之同仁，從其族類可也。而後世務勤遠略，欲以冠帶治之，始失天下之大執矣，非一朝一夕之故也」。（皇明文衡）

參看：「民族思想」條。

考亭學派

㈠思想史上的地位　黃幹：「道之正統，待人而後傳。……由孔子而後，曾子、子思繼其微，至孟子而始著。由孟子而後，周子、張子繼其絕，至熹而始著」。（宋史卷四二九）宋濂：「自孟子之歿，大道晦冥，世人擿埴而索塗者，千有餘載。天生濂、洛、關、閩四夫子，始揭日於中天，萬象森列，無不畢見，其功固偉矣。而集其大成者，唯考亭朱子而已」。（宋學士全集卷五）錢穆、朱子學提綱：「理學在北宋，惟伊洛程門有其傳。及至南宋，所謂理學傳宗，同時亦即是伊洛傳宗。朱子亦從此傳統來。但至朱子，乃始推尊濂溪，奉為理學開山，確認濂溪之學乃二程所自出。……朱子又極盛推橫渠。二程於橫渠，固甚重其西銘，然明道嘗謂有有德之言，有造道之言，謂西銘則僅是造道之言。……朱子則謂橫渠心統性情之說，二程無一語似此切。又云：伊川說神化等，不似橫渠較說得分明。又曰：橫渠說工夫處，更精切似二程……後人言北宋理學，必兼舉周、張、二程，然此事之論定，實由朱子。……朱子於北宋理學，不僅滙通周、張、二程四家，使之會歸合一。又擴大其範圍，及於邵雍堯夫，司馬光君實兩人，特作六先生畫像贊，以康節、涑水，與周、張、二程並舉齊尊。……故朱子雖為理學大宗師，其名字與濂溪、橫渠、明道、伊川並重，後人稱為濂、洛、關、閩，然朱子

之理學疆境，實較北宋四家遠爲開濶，稱之爲集北宋理學之大成，朱子決無媿色」。

(二)**爲學特色**　宋元學案、晦翁學案附錄、黃勉齋：「其爲學也，窮理以致其知，反躬以踐其實。居敬者，所以成始成終也。謂致知不以敬，則昏惑紛擾，無以察義理之歸。躬行不以敬，則怠惰放肆，無以致義理之實。持敬之方，莫先主一」。又陳北溪答李貫之：「先生平日敎人，尊德性道問學固不偏廢，而用力處却多在道問學上」。又黃梨洲：「涵養須用敬，進學在致知。此伊川正鵠也，考亭守而勿失，其議論雖多，要不出此二言。大較明道之言，故欲揚之，恐人滯。考亭之言，故欲抑之，恐人蕩。其用心則一也」。

(三)**考亭門人**　范壽康、朱子及其哲學、朱子的學派及影響：「朱子門下，弟子甚衆，就中以蔡元定（字季道）、蔡沈（字仲默）、黃榦（字直卿）、陳淳（字安卿）四人爲他門人的代表。蔡元定對於程氏語錄、邵氏經世、張氏正蒙三書有深刻的研究。其他如天文、地理、樂律、曆書、兵陣等學問無所不窺。他從朱子問學最久，精識博聞，是朱子門人的領袖。他著有大衍詳說、律呂新書、燕樂原辨、皇極經世、太玄、潛虛指要、洪範解、八陣圖說等。蔡沈是蔡元定最小的兒子，幼承家敎，長師朱子，所以他的學問是有淵源的。他同他父親一樣，都推重邵康節的皇極經世書。可是他根據易大傳、書洪範的原理用奇數的數理來說明一切現象，這是與邵康節之以偶數來加說明者不同。他的著作，以書經集傳、洪範皇極內篇爲最有名。黃榦爲朱子的子壻，眞能獲得師傳，是一個有體有用的學者。他著有經解及勉齋文集。陳淳的學說，雖乏創見，但於師訓的傳述，理、氣、心、性、命等意義的詮釋，頗能博採衆說，闡發精義，達到融會貫通的地步，著有論孟學庸口義、性理字義詳講及文集」。

參看：「理學」、「朱陸異同」條。

參考文獻：
①牟宗三、心體與性體，第三册：「朱子」，五十八年，正中書局。
②錢穆、朱子新學案，六十年，三民書局。

朱陸異同

朱熹和陸象山在哲學上的異同之辨，是宋代理學內部一大爭論。這一爭論，對宋以後八百年間的思想史影響頗大，其間大部分哲學家，都以宗朱、宗陸，或糾正其說以表現其自己。

朱、陸之間的差別之一，是在實踐工夫的方法上。這種差別，早就存在於先秦孟、荀的人性論之間。孟子性善論肯定善性乃人所固有，是先驗的方法，從先驗法出發，所以强調「擴充四端」的工夫。荀子對人性的思考，是採取經驗的方法，認爲「知明而行無過」，所以重視後天的學習。朱、陸之間「道問學」和「尊德性」的對立，就是方法上不同的對立。這種對立經由心性及其他問題的論辯而複雜化，也由於經過種種的論辯而更明朗化。在他們論辯的過程中，象山顯然是孟子的立場和方法，朱熹則很接近荀子的途轍。

針對着實踐工夫，究竟那一種方法是適當的？這不純是一個理論的問題，也不只是對孔、孟相應或不相應的問題，而是涉及到道德效驗的問題。從道德效驗的觀點看，象山說的「不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人」，此不但可能，也是事實，不過也不可否認，只有極少數人能如此。如果道德實踐不只是少數人成聖成賢之事，而是一種促進多數人全人格改善的生活教育，那末荀子和朱熹所提示的方法，顯然具有更大的效驗。

知識的學習和道德的實現，也許沒有本質上的關聯，但知識的學習，足以提昇人的精神，並擴大道德的效果。在這一個意義上，荀子和朱熹，實是豐富了儒學的內涵，擴大了儒學的規模。

㈠**朱陸之異**　馮友蘭、中國哲學史、朱陸異同：「上章謂朱子之學，尚非普通所謂之唯心論，

而實近於現在所謂之新實在主義。吾人若注意此點，即可見朱、陸之不同，實非只其爲學或修養方法之不同；二人之哲學，根本上實有差異之處。此差異於二程之哲學，即已有之。伊川一派之學說，至朱子而得到完全的發展，明道一派之學說，則至象山、慈湖而得到相當的發展。若以一二語以表示此二派差異之所在，則可謂朱子一派之學爲理學，而象山一派之學則心學也。王陽明序象山全集曰：『聖人之學，心學也』。此心學之一名，實可表示出象山一派之所以與朱子不同也。朱子言性即理，象山言心即理，此一言雖只一字之不同，實代表二人哲學之重要的差異。蓋朱子以心乃理與氣合而生之具體物，與抽象之理，完全不在同一世界之內。心中之理，即所謂性；心中雖有理而心非理。故依朱子的系統，實只能言性即理，不能言心即理也。象山言心即理，並反對朱子所說心性之區別」。

(二)朱陸異同評論　朱熹、答項平甫書：「大抵子思以來，敎人之法，尊德性道問學兩事，爲用力之要。今子靜所說尊德性，而某平日所聞道問學上多。所以爲彼學者，多持守可觀，而看道理全不仔細。而熹自覺於義理上不亂說，却於緊要事上多不得力。今當反身用力，去短集長，庶不墮二邊耳」。王陽明、年譜：「王輿庵讀象山書有契，徐成之與辯不決。先生曰：『是朱非陸，天下論定久矣，久則難變也。雖微成之之爭，輿庵亦豈能遽行其說乎』？成之謂先生漫爲含糊兩解，若有以陰助輿庵而爲之地者。先生以書解之曰：『輿庵是象山而謂其專以尊德性爲主，今觀象山文集所載，未嘗不敎其徒讀書，而自謂理會文字頗與人異者，則其意實欲體之於身。其亟所稱述以誨人者曰居處恭，執事敬，與人忠；曰克己復禮；曰萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉；曰學問之道無他，求其放心而已；曰先立乎其大者而小者不能奪。是數言者，孔子孟軻之言也，烏在其爲空虛乎？獨其易簡覺悟之說，頗爲當時

所疑，然易簡之說出於繫辭，覺悟之說雖有同於釋氏，然釋氏之說亦自有同於吾儒而不害其爲異者，唯在於幾微毫忽之間而已，亦何必諱於其同而不敢言，狃於其異而遂不以察之乎？……僕嘗以爲晦庵之與象山，雖其所以爲學者若有不同，而要皆不失爲聖人之徒」。李光地、朱陸析疑：「南狩以後，而朱子出焉。祖孔、孟，宗周、程，正六經，黜百氏，躪中庸之堂，而入其室；雖聖人有作，不能易也。而在當時，與象山陸氏，其學終不能以相一。後世隨聲之徒，入者附之，出者汙之。始也安於性之所近，繼遂執爲門戶之見，而不可回。嗚呼！彼固不知朱子，然亦何足以知陸氏哉！夫陸氏之論，躬行必先於明理，其言窮理，必深思力索，以造於昭然而不可昧，確然而不可移，此固與朱子知行之學同歸，而其心悟身安，言論親切，雖朱子亦且感動震矜而爲之左次。然則朱、陸之道，豈如一南一北之背而馳哉？其始終大致之所以不合者，陸氏之反約也

速，收功也近；其教人之法，則徑而多疎。朱子之用力也漸，衛道也嚴；其教人之道，則周而無弊也。夫破末俗之陋，傳聖賢之心，洗訓詁之訛，發精微之意，若是者固二子之所同心」。章學誠、文史通義、朱陸篇：「宋儒有朱陸，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也。末流無識，爭相詬詈，與夫勉爲解紛，調停兩可，皆多事也。然謂朱子偏於道問學，故爲陸氏之學者，攻朱氏之近於支離；謂陸氏之偏於尊德性，故爲朱氏之學者，攻陸氏之流於虛無，各以所畸重者，爭其門戶，是亦人情之常也。但既自承朱氏之授受，而攻陸、王，必且博學多聞，通經服古，若西山、鶴山、東發、伯厚諸公之勤業，然後充其所見，當以空言德性爲虛無也。今攻陸、王之學者，不出博洽之儒，而出荒俚無稽之學究，則其所攻，與其所業相反也。問其何爲不學問？則曰支離也。詰其何爲守專陋？則曰性命也。是攻陸、王者，未嘗得朱之近似，即僞陸、王以攻眞陸

、王也，是亦可謂不自度矣」！牟宗三、陸王一系之心性之學、朱陸之殊途：「設以此規範爲標準（指孔、孟立敎之規範），吾人覺後來只陸象山首先能綜攝相應此規範而有契於心，當下吸之於生命中承當而無疑，直下認定而不搖動。何以見之？首先見之於所謂『先立其大』。此語雖得之孟子，然會觀其整個氣象與意味，彼之常說此語實不爲公都子章之問答所限。彼言『先立其大』，即是敎人先證悟此天心仁體爲踐履之本耳。此即爲『尊德性』。彼言『吾於踐履，未能純一，然纔自警策，便與天地相似』。此實是大根器語。……象山扣緊盡心知性知天，萬物皆備於我之踐履軌範，故踐履工夫皆落於實事實理，脫落一切歧出與假借，此合下是一個大人氣象，直下在人品上立根基：不假手於文字，不作專家，不作學者，不著書立說，不作經師，故云：『千虛不博一實，吾平生學問無他，只是一實』。『吾之學問與諸處異者，只是在我全無杜撰』。『後世言學者，須要立個門戶，此理所在，安有門戶可立。又要各護門戶，此尤鄙陋』。……這些話，旣表明他自己的身分，亦大都對朱子而發。朱子要注書立說，要理會字句，要物物磨將去，……故總不免於『支離』。……成爲寡頭之『道問學』。……他亦有尊德性，然以象山觀之，他的尊德性實在並未尊起來。吾以今語言之，朱子之尊德性實是經驗地尊，外在地尊，故彼不解象山之意也。他認象山爲空疏，爲空口說大話，誤也。他已忘此種學問本爲成聖成賢之德性學問，全是內在性的，人格完成之踐履上的，與知識學問之多少並無本質的關係」。

參看：「理學」、「心學」條。

參考文獻：

①牟宗三、陸王一系之心性之學，四十五年，香港自由學人，第一卷第一期。

②徐復觀、中國思想史論集：「象山學述」，四十八年，東海大學。

七畫

兵

在兵學專家之外，傳統對兵的看法，也受儒家道家的影響。儒家所抱的是一種理想主義的態度，根據這種態度，主張所謂仁義之兵。道家對社會的騷亂，特別敏感，懷有很強的厭棄心理，因此對造成社會騷亂的兵，也傾向於貶抑的態度。

當代史學家雷海宗，從歷代兵制的演變，探討歷史的盛衰興亡，為中國文化的研究，提供了一個新的觀點。從這個觀點出發，對中國歷史的興衰之故，做了有力的解釋。

㈠**遠古的兵**　呂氏春秋、召類篇：「兵所自來者久矣，堯戰於丹水之浦，以服南蠻。舜却苗民，更易其俗。禹攻曹魏屈驁有扈，以行其教。三王以上，固皆用兵也，亂則用，治則止。治而攻之，不祥莫大焉；亂而弗討，害民莫長焉。此治亂之化也，文武之所由起也」。又蕩兵篇：「兵之所自來者上(久)矣，與始有民俱」。吳沆、兵禮論：「愚讀周官之書，未嘗不歎夫聖人之於兵政，何其詳也。蓋兵之設久矣，唐虞之前，不見於經，而唐虞之際，則士師之官實掌之。士刑官也，兵者刑之大者也，古人所謂大刑用甲兵是也。兵藏於田賦，徒衆主於司徒，軍師領於秩宗，虞則馬政之司，而共工則軍械之所出也。故兵雖無專官，而事初未嘗廢焉」。(明文衡)

㈡**兵的本質**　呂氏春秋、蕩兵篇：「凡兵也者，威也；威也者，力也。民之有威力，性也。

性者，所受於天也，非人之所能爲也」。

㈢**兵的重要**　孫武、計篇：「兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也」。管子、兵法篇：「夫兵雖非備道至德也，然而所以輔王成霸」。

㈣**用兵勝負的條件**　孫武、計篇：「故經之以五校之以計，而索其情：一曰道，二曰天，三曰地，四曰將，五曰法。道者，令民與上同意也，故可以與之死，可以與之生，而不畏危。天者，陰陽、寒暑、時制也。地者，遠近、險易、廣狹、死生也。將者，智、信、仁、勇、嚴也。法者，曲制、官道、主用也。凡此五者，將莫不聞，知之者勝，不知者不勝。故校之以計，而索其情。曰：主孰有道？將孰有能？天地孰得？法令孰行？兵衆孰強？士卒孰練？賞罰孰明？吾以此知勝負矣」。又謀攻篇：「故知勝有五：知可以戰與不可以戰者勝；識衆寡之用者勝；上下同欲者勝；以虞待不虞者勝；將能而君不御者勝。此五者，知勝之道也」。又形篇：「兵法：一曰度，二曰量，三曰數，四曰稱，五曰勝。地生度，度生量，量生數，數生稱，稱生勝」。呂氏春秋、察微篇：「凡戰，必悉熟偏備，知彼知己，然後可也」。又論威篇：「三軍一心，則令可使無敵矣。令能無敵者，其兵之於天下也，亦無敵矣」。又決勝篇：「凡兵之勝，敵之失也。勝失之兵，必隱必微，必積必摶。隱則勝闡矣，微則勝顯矣，積則勝散矣，摶則勝離矣。諸摶攫抵噬之獸，其用齒角爪牙也，必託於卑微隱蔽。此所以成勝」。汪縉、案兵家：「兵分權謀、形勢、陰陽、伎巧四家。綜其要旨有三：一曰養民氣；一曰定軍志；一曰審敵情。三要由二本：一曰本之刑名以立法；一曰本之陰符以圓機」。（清、國朝文錄）

㈤**貶兵**　老子：「以道佐人主者，不以兵強天下」。「夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。兵者，不祥之器，非君子之器，不

得已而用之。恬淡爲上，勝而不美，而美之者是樂殺人，夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣」。「堅强者死之徒，柔弱者生之徒，是以兵强則不勝」。呂氏春秋、論威篇：「凡兵，天下之凶器也；勇，天下之凶德也。擧凶器，行凶德，猶不得已也」。呂坤、呻吟語、治道：「兵革之用，德化之衰也。自古聖人，亦甚盛德，即不過化存神，亦能久道成乎，使民相安於無事。豈有四夷不可講信修睦作鄰國耶？何至高城深池以爲衛，堅甲利兵以崇誅，侈萬乘之師，靡數百萬之財以困民，塗百萬生靈之肝腦以角力？聖人之智術而止于是耶？將至愚極拙者謀之，其計豈出此下哉」！

㈥仁義之兵　荀子、議兵篇：「臨武君與孫卿子議兵於趙孝成王前，王曰：請問兵要？臨武君對曰：上得天時，下得地利，觀敵之變動，後之發，先之至，此用兵之要術也。孫卿子曰：不然，臣所聞古之道，凡兵攻戰之本，在乎壹民。弓矢不調，則羿不能以中微；六馬不和，則造父不能以致遠；士民不親附，則湯武不能以必勝也；故善附民者，是乃善用兵者也；故兵要在乎善附民而已。臨武君曰：不然，兵之所貴者執利也，所行者變詐也，善用兵者，感忽悠闇，莫知其所從出，孫、吳用之，無敵於天下，豈必待附民哉！孫卿子曰：不然，臣之所道，仁人之兵，王者之志也。君之所貴，權謀勢利也，所行，攻奪變詐也，諸侯之事。仁人之兵，不可詐也」。管子、白心篇：「兵之出，出於人，其人入，入於身。兵之勝，從於適，德之來，從於身。故曰祥於鬼者義於人，兵不義不可」。呂氏春秋、蕩兵篇：「古聖王有義兵而無偃兵。……兵誠義，以誅暴君而振民苦，民之說之也，若孝子之見慈親也」。又禁塞篇：「兵苟義，攻伐可，救守亦可。兵不義，攻伐不可，救守亦不可」。

㈦積弱與兵的關係　管子、兵法篇：「今代之用兵者不然，不知兵權者也，故擧兵之日而境

內貧，戰不必勝，勝則多死，得地而國敗。此四者，用兵之禍者也。四禍其國，而無不危矣」。雷海宗、中國的兵、後言：「二千年來，中國總是一部或全部受外族統治，或苟且自主而須忍受深厚的外侮；完全自立又能抵抗外族，甚至能克服外族乃是極少見的例外。這種長期積弱局面的原因或者很複雜，但最少由外表看來，東漢以下永未解決的兵的問題是主要的原因」。

(八)**無兵的文化說**　雷海宗、無兵的文化：「秦以上爲自主自動的歷史，人民能當兵，肯當兵，對國家負責任。秦以下人民不能當兵，不肯當兵，對國家不負責任，因而一切都不能自主，完全受自然環境（如氣候飢荒等等）與人事環境（如人口多少，人才有無，與外族强弱等等）的支配。秦以上爲動的歷史，歷代有政治社會的演化更革。秦以下爲靜的歷史，只有治亂騷動，沒有本質的變化。在固定的環境之下，輪廻式的政治史一幕一幕的更迭排演，演來演去總是同一齣戲，大致可說是漢史的循環發展。這樣一個完全消極的文化，主要的特徵就是沒有眞正的兵，也就是說沒有國民，也就是說沒有政治生活。爲簡單起見，我們可以稱它爲『無兵的文化』。」

參考文獻：雷海宗、中國文化與中國的兵，六十年，萬年青書店臺初版。

均

均，是人類的偉大理想之一。在中國思想史上，均的要求，自孔、孟以來，代有其人，對環繞它而產生的問題，像王船山和龔定庵輩，也有一些深入的觀察，但在孫中山以前，從沒有一個思想家，能針對這些問題，提出一套切實可行的辦法。解決這些問題，不是從一個單項的改革所能奏效，必須從政治、經濟、社會、教育以及價值觀各方面，做整體性的變革。這是歷來影響到中國治亂興亡的一個根本問題，這個問題能否做全面的解決，是中國是否能脫離傳統成爲一個

新生國家的大關鍵。

㈠均的價值　論語、季氏篇：「丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾」。孟子、滕文公上：「夫仁政必自經界始，經界不正，井地不均，穀祿不平。是故暴君汙吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，而坐而定也」。

㈡如何能均　管子、治國篇：「今也倉廩虛而民無積，農夫以粥子者，上無術以均之也。故先王使農、士、商、工，四民交能易作，終歲之利，無道相過也。是以民作一而得均」。張載、理窟：「井田亦無他術，但先以天下之地，棊布畫定，使人受一方，則自是均。……故聖人必以天下分之於人，則事無不治者」。

㈢不均之故　揚雄、太玄、擒篇：「知革而不知因，民失其均」。王夫之、讀通鑑論卷五：「限也者，均也；均也者，公也。天子無大公之德以立於人上，獨滅裂小民而使之公，是仁義中正為帝王桎梏天下之具，而躬行藏怨為迂遠之過計矣。況乎賦役繁，有司酷，里胥橫，後世愿樸之農民，得田而如重禍之加乎身，則疆豪之十取其五而奴隸耕者，農民且甘心焉。所謂『上失其道，民散久矣』者也。輕其役，薄其賦，懲有司之貪，寬司農之考，民不畏有田，而疆豪無挾以相并，則不待限而兼并自有所止。若窳惰之民，有田而不能自業，以歸於力有餘者，則斯人之自取，雖聖人亦無如之何也」。

㈣不均之害　李覯、平土書序：「生民之道，食為大。有國者未始不聞此論也，顧罕知其本焉。不知其本而求其末，雖盡智力，弗可為已。是故土地，本也，耕穫，末也；無地而責之耕，猶徒手而使戰也。法制不立，土田不均，富者日長，貧者日削，雖有耒耜，穀不可得而食也。食不足，心不常，雖有禮義，民不可得而教也。堯、舜復起，末如之何矣。故平土之法，聖人先之」。方孝孺、與友人論井田書：「富者之威，上足

以持公府之柄，下足以鉗小民之財，公家有散於小民，小民未必得也。有取於富家，則小民已代輸之矣。富者益富，貧者益貧，二者皆亂之本也」。熊十力、讀經示要卷一：「不均平，則弱者魚肉，而強者壟斷，橫肆侵剝。資本家與帝國主義者，皆天下之窮凶極惡也。最下則一國之內，官紀敗壞，以億兆脂膏，供貪污中飽。不平之禍，極於國破家亡而後已。前世衰亡，靡不如此」。

㈤**均不均與治亂的關係**　龔自珍、平均篇：「龔子曰：有天下者，莫高於平之之尙也，其遂初乎！降是，安天下而已；又降是，與天下安而已；又降是，食天下而已。最上之世，君民聚醵然，三代之極其猶水，君取盂焉，臣取勺焉，民取卮焉。降是，則勺者下侵矣，卮者上侵矣。又降，則君取一石，民亦欲得一石，故或涸而踣，石而浮，則不平甚；涸而踣，則又不平甚。有天下者曰：吾欲為遂初，則取其浮者而挹之乎，不足者而注之乎！則齺然喙之矣。大略計之，浮不足之數相去愈遠，則亡愈速；去稍近，治亦稍速。千萬載治亂興亡之數，直以是券矣」。

參看：「井田」、「平等」條。

志

在中國，幾乎每一個學生，都做「立志說」這一類的作文，這無異是公認「志」對人生的重要性。事實上，在任何方面有點成就的人，它的確是一個必要的條件。下面且看看歷代的哲學家們對這個問題的看法。

㈠**志的性質——堅強**　語論、子罕篇：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」。

㈡**志的重要**　孟子、盡心上：「王子墊問曰：士何事？孟子曰：尙志」。禮記、學記篇：「凡學：官先事，士先志」。陸象山、語錄：「陳正已自槐堂歸，問先生所以教人者，正已曰：首尾一月，先生諄諄只言辨志」。王陽明、教條示

龍場諸生：「志不立，天下無可成之事，雖百工技藝，未有不本於志者。今學者曠廢隳惰，玩歲愒時，而百無所成，皆由於志之未立耳！故立志而聖則聖，立志而賢則賢矣。志不立，如無舵之舟，無銜之馬，漂蕩奔逸，終亦何所底乎？……諸生念此，亦可以知所立志矣」。熊十力、讀經示要卷二：「夫立志亦不易矣，孔子聖人也，猶曰吾十有五，而志於學，三十而立。立，立志也。雖至於不踰矩，亦志之不踰矩也，志豈可易而視哉。夫志，氣之帥也，人之命也，猶木之根也，水之源也。源不濬則流息，根不植則木枯，命不續則人死，志不立則氣昏，是以君子之學，無時無處，而不以立志爲事」。

㈢志的內容　論語、里仁篇：「苟志於仁矣，無惡也」。孟子、盡心上：「何謂尙志？曰：仁義而已矣。殺一無罪，非仁也，非其有而取之，非義也。居惡在，仁是也；路惡在，義是也。居仁由義，大人之事備矣」。朱熹、答陳超宗：「爲學雖有階漸，然合下立志，亦須略見義理大概規模，於自己方寸間，若有箇惕然愧懼，奮然勇決之志，然後可以加之討論玩索之功，存養省察之力，而期於有得，夫子所謂志學，所謂發憤，政爲此也」。陸象山、語錄：「常云，傅子淵自此歸其家，陳正己問之曰：陸先生何言？乃對曰：辨志。復問何所辨？對曰：義利之辨」。王夫之、讀四書大全卷八：「志於道而道正其志，則志有所持也，蓋志初終一揆者也。處乎靜以待物，道有一成之則，而統乎大，故志可與相守」。

㈣志與修養的關係　孟子、公孫丑上：「曰：敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？告子曰，『不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣』。不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也，氣，體之充也。夫志，至焉；氣，次焉。故曰，持其志，無暴其氣。既曰：志、至焉，氣、次焉，又

曰：持其志，無暴其氣者何也？曰：志壹則動氣，氣壹則動志也，今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心」。

㈤**有志者不爲情縛**　呂坤、呻吟語、應務：「義所當爲，力所能爲，心欲有爲，而親友挽得回，妻孥勸得止，只是無志」。

忍

忍耐或容忍，通常被中國人視爲一種美德。如果深一層想想，忍是否是一種美德，要看行爲的動機如何來決定。一個人爲了理想而忍，則忍有助于理想的實現。相反的，如只是爲了自私自利，則忍反增長人的無恥。

面臨外來的橫逆，孟子主張忍——自反，但他不贊成做無限的退縮，認爲一個人的容忍是有限度的。他說：「有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉。其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也，我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：此亦妄人也已矣，如此則與禽獸奚擇哉，於禽獸又何難焉」。（離婁下）

朱熹從另一個角度，表示了他對容忍的看法：「苟欲聞過，但當一一容受，不當復計其虛實，則事無大小，人皆樂告而無隱情矣。若切切計較，必與辨爭，恐非告以有過則喜之意也」。朱熹的話，從鼓勵人樂於聞過這一點看，是完全正確的。不過，如遇到別人指責我們的過失，相當嚴重，又與事實不符，這時候是不應當隱忍的。

參看：「讓」條。

孝

孝是中國文化的基本特徵之一。在傳統時代，所有的道德規範中，沒有一個能比它的影響力更大。它的影響力，不只是在社會這方面，在政治、法律方面，受到的影響也很大。前者有所謂

「孝治」，後者則產生「禮治爲主刑治爲輔」的法律觀。

孝是人類的基本感情，即是不作任何方式的提倡，它依然是存在的。中國却經由禮敎和法律的特殊强化，復與遠古祖先崇拜的儀式相結合，遂產生一種所謂宗敎化的孝道，這樣使孝道富有嚴厲的强制性，因而產生一些問題，甚至引起流弊。

傳統哲學家所接觸到一些問題(見下引文)，經過百年來社會和文化方面的急速變化，有的已成過去，有的在人際關係中，已遠不如以往那樣緊張。其中有一個問題，在過去很少被感覺到，現在却很值得我們正視，那就是由於孝道長期深刻內化而形成的權威性格，這種性格如不能做大幅的調整，將妨害我們建設一個開放的社會。

㈠何謂孝　墨子、經上：「孝，利親也」。經說上：「孝：以親爲愛而能利親，不必得」。中庸：「夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也」。禮記、祭儀篇：「君子之所謂孝者，先意承志，諭父母於道」。管子、形勢解篇：「孝者，子婦之高行也」。呂氏春秋、孝行覽：「夫孝，三皇五帝之本務，而萬事之綱紀也」。爾雅：「善事父母曰孝」。

㈡崇孝　孟子、離婁上：「事孰爲大，事親爲大。……事親，事之本也」。又萬章上：「孝子之至，莫大乎尊親」。「夫公明高以孝子之心，爲不若是恝，我竭力耕田，共爲子職而已矣。父母之不我愛，於我何哉」。中庸：「凡有血氣者，莫大尊親，故曰配天」。禮記、哀公問篇：「仁人之事親也如事天，事天如事親，是故孝子成身」。又祭義篇：「夫孝，置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕，推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準」。韓非子、忠孝篇：「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂」。呂氏春秋、恃君覽：「父雖無道，

子敢不事父乎」？又孝行覽：「刑三百，罪莫大於不孝」。又勸學篇：「先王之敎，莫榮於孝」。大戴禮記、曾子立孝篇：「孝子之諫，達善而不敢爭辨，爭辨者作亂之所由興也。由己爲無咎則寧，由己爲賢人則亂。孝子無私樂，父母所憂憂之，父母所樂樂之，孝子唯巧變，故父母安之」。孝經：「孝莫大於嚴父，嚴父莫大于配天」「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經而民是則之」。陳堯佐、原孝：「立身之謂道，本道之謂孝，上自天子，下至於庶人，未有不由而立也。……古之孝以感者多矣，猶是者未知覩焉。且民之耳目，烏知所謂聖人之道在乎？論之而已。既論之，且制之，俾爲孝之民，誠其心而不誠其名，愛其生而不愛其賜，始于一邑，迨于一郡，然後天下之民，可率之以道也。斯之謂王化之基，人倫之本，可不急乎」？（皇朝文鑑）呂坤、呻吟語、修身：「大行之美，以孝爲第一」。

㈢孝爲衆德之本　論語、學而篇：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與」？管子、戒篇：「孝弟者，仁之祖也」。呂氏春秋、孝行覽：「夫執一術而百善至，百邪去，天下從者，其惟孝乎」！「民之本敎曰孝，其行孝曰養。養可能也，敬爲難；敬可能也，安爲難；安可能也，卒爲難。父母既沒，敬行其身，無遺父母惡名，可謂能終矣。仁者，仁此者也；禮者，履此者也；義者，宜此者也；信者，信此者也；彊者，彊此者也」。孝經：「夫孝，德之本也，敎之所由生也」。

㈣孝是天性　呂氏春秋、節喪篇：「孝子之重其親也，慈親之愛其子也，痛於肌骨，性也」。孝經：「父子之道，天性也」。陳堯佐、原孝：「孝有大小，性有能否，君子小人亦各存其分也。聖人之敎，布於方策，不敢毀傷，存其始也。立身行道，要其終也，居必誠其心，遊必擇其方，然後謹以溫凊之禮，愼以飲食之節，起居進

退，悶佛其志，善事幾諫，勞必無怨。至于愛敬之道，乃天性也；無忽天性以慢人紀，斯可錫其類而不匱也」。（宋、皇朝文鑑）朱熹：「父子兄弟夫婦皆是天理自然，人皆莫不自知愛敬。君臣雖亦是天理，然是義合」。（續近思錄卷六）

㈤**孝行**　論語、學而篇：「父在觀其志，父沒觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣」。爲政篇：「孟懿子問孝，子曰：無違。樊遲御，子告之曰：孟孫問孝於我，我對曰：無違。樊遲曰：何謂也？子曰：生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」。「子夏問孝，子曰：色難。有事弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以爲孝乎」。里仁篇：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨」。公冶長篇：「父母在，不遠遊，遊必有方」。中庸：「踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也」。禮記、祭義篇：「父母愛之，喜而弗忘，父母惡之，懼而無怨，父母有過，諫而不逆，父母既沒，必求仁者之粟以祀之，此之謂禮終」。「天之所生，地之所養，無人爲大，父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。故君子頃步而弗敢忘孝也」。「孝子之有深愛者，必有和氣，有和氣者，必有愉色，有愉色者，必有婉容。孝子如執玉，如奉盈，洞洞屬屬然如弗勝，如將失之，嚴威儼恪，非所以事親也，成人之道也」。內則篇：「子婦孝者敬者，父母舅姑之命，勿逆勿怠」。「父母有過，下氣怡色，柔聲以諫，諫若不入，起敬起孝。說則復諫，不說，與其得罪於鄉黨州閭，寧孰諫。父母怒不說，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝」。檀弓上：「事親有隱而無犯，左右就養無方，服勤至死，致喪三年」。呂氏春秋、孝行覽：「父母生之，子弗敢殺；父母置之，子弗敢廢；父母全之，子弗敢闕。故舟而不游，道而不徑，能全支體，以守宗廟，可謂孝矣」。大戴禮記、曾子大孝：「樂正子春下堂而傷其足，

傷瘃，數月不出，猶有憂色。門弟子問曰：夫子傷足瘳矣，數月不出，猶有憂色何也？……曰：天之所生，地之所養，人爲大矣。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，可謂全矣。故君子頃步之不敢忘也。今予忘夫孝之道矣，予是以有憂色」。韓詩外傳：「曾子曰：往而不可還者，親也，故孝欲養者親不待，是故椎牛而葬，不如鷄豚之逮親存也。初吾爲吏，祿不及釜，尙欣欣而喜者，非以爲多也，樂其逮親也。旣沒之後，吾嘗南遊於楚，得尊官焉，堂高九尺，轉嘗(太平御覽作轂)百乘，然猶北嚮而泣涕者，非爲賤也，悲不逮吾親也。故家貧親老，不擇官而仕」。

(六)**孝的典型**　論語、先進篇：「孝哉，閔子騫，人不間於其父母昆弟之言」。孟子、離婁上：「曾子養曾晳，必有酒肉，將徹，必請所與，問有餘，必曰有。……事親若曾子者可也」。「不得乎親，不可以爲人，不順乎親，不可以爲子。舜盡事親之道，而瞽瞍厎豫，瞽瞍厎豫而天下化，瞽瞍厎豫而天下之爲父子者定，此之謂大孝」。萬章上：「大孝終身慕父母，五十而慕者，予於大舜見之矣」。中庸：「舜其大孝也歟」！「武王、周公，其達孝矣乎」！荀子、性惡篇：「天非私曾、騫、孝已（案：曾參、閔子騫、孝已——殷高宗太子，有孝名）而外衆人也，然而曾、騫、孝已獨厚於孝之實而全於孝之名者，何也？以綦於禮義故也」。

(七)**孝的社會意義**　論語、學而篇：「其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也」。爲政篇：「季康子問使民敬忠以勸，如之何？子曰：臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勸」。孟子、梁惠王上：「謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣」。荀子、王制篇：「選賢良，舉篤敬，興孝弟，收孤寡，補貧窮，如是，則庶人安政矣」。管子、君臣下：「選賢遂材，而禮孝弟，則姦

爲止」。呂氏春秋、孝行覽：「凡爲天下治國家者，必先務本而後末。……務本莫過於孝。人主孝，則名章榮，下服聽，天下譽。人臣孝，則事君忠，處官廉，臨難死。士民孝，則耕芸疾，守戰固，不敗北」。

(八)孝的等差　**禮記、祭義**：「**孝有三：大孝尊親，其次弗辱，其下能養**」。**大戴禮記、曾子本孝**：「**君子之孝，以正致諫；士之孝也，以德從命**；庶人之孝也，以力惡食」。又：曾子大孝：「孝有三：大孝不匱，中孝用勞，小孝用力」。孝經：「愛親者，不敢惡於人，敬親者，不敢慢於人。愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海，蓋天子之孝也。……在上不驕，高而不危。制節謹度，滿而不溢。高而不危，所以長守貴也；滿而不溢，所以長守富也。富貴不離其身，然後能保其社稷，而和其民人，蓋諸侯之孝也。……非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。是故非法不言，非道不行；口無擇言，身無擇行；言滿天下無口過，行滿天下無怨惡；三者備矣，然後能守其宗廟，蓋卿大夫之孝也。……資於事父以事母，而愛同；資於事父以事君，而敬同。故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也。故以孝事君則忠，以敬事長則順。忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀，蓋士之孝也。……用天之道，分地之利，謹身節用，以養父母，此庶人之孝也」。

(九)孝爲士的條件之一　論語、子路篇：「子貢問曰：何如斯可謂之士矣？子曰：行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。曰：敢問其次？曰：宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉」。公孫龍子、跡府篇：「尹文曰：今有人於此，事君則忠，事親則孝，交友則信，處鄉則順，有此四行，可謂士乎？齊王曰：善！此眞吾所謂士也」。

(十)何爲不孝　孟子、離婁上：「不孝有三，無後爲大。舜不告而娶，爲無後也，君子以爲猶告也」。離婁下：「世俗所謂不孝者五：惰其

四肢，不顧父母之養，一不孝也；博弈好飲酒，不顧父母之養，二不孝也，好貨財，私妻子，不顧父母之養，三不孝也；從耳目之欲，以爲父母戮，四不孝也；好勇鬪狠，以危父母，五不孝也」。呂氏春秋、孝行覽：「居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；涖官不敬，非孝也；朋友不篤，非孝也；戰陣無勇，非孝也。五者不遂，災及乎親，敢不敬乎」。劉向、說苑、建本篇：「曾子芸瓜，而誤斬其根，曾皙怒，援大杖擊之，曾子仆地。有頃蘇，……退屏鼓琴而歌，欲曾皙聽其歌聲，令知其平也。孔子聞之告門人曰：參來勿內也，曾子自以無罪，使人謝孔子，孔子曰：汝聞瞽叟有子名曰舜，舜之事父也，索而使之，未嘗不在側，求而殺之，未嘗可得。小箠則待，大箠則走，以逃暴怒也。今子委身以待暴怒，立體而不去，殺身以陷父不義，不孝孰是大乎」？

(十)貶孝　老子：「大道廢，有仁義。智慧出，有大僞。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣」。「絕聖棄智，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈」。愼子、知忠篇：「父有良子，而舜放瞽瞍；桀有忠臣，而過盈天下。然則孝子不生慈父之家，而忠臣不生聖君之下」。

(十一)孝的問題

(1)親情與國法之間的衝突　論語、子路篇：「葉公語孔子曰；吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。孔子曰：吾黨之直者異於是，父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣」。孟子、盡心上：「桃應問曰：舜爲天子，皋陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何？孟子曰：執之而已矣。然則舜不禁與？曰：夫舜惡得而禁之，夫有所受之也。然則舜如之何？曰：舜視棄天下猶棄敝蹝也，竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下」。呂氏春秋、當務篇：「楚有直躬者，其父攘羊，而謁之上，上執而誅之。直躬請代之。將誅矣，告吏曰：父竊羊而謁之，不亦信乎！父誅而代之，不亦

孝乎！信且孝，而誅之，國將有不誅者乎？荆王聞之，乃不誅也。孔子聞之曰：異哉！直躬之爲信也，一父而載取名焉，故直躬之信，不若無信」。又高義篇：「荆昭王之時，有士焉曰石渚，其爲人也，公直無私。王使爲政，道有殺人者，石渚追之，則其父也。還車而反，立於廷曰：『殺人者，僕之父也，以父行法，不忍；阿有罪，廢國法，不可』。失法伏罪，人臣之義也。於是乎伏斧鑕，請死於王。王曰：『追而不及，豈必伏罪哉！子復事矣』。石渚辭曰：『不私其親，不可謂孝子；事君枉法，不可謂忠臣。君令赦之，上之惠也；不敢廢法，臣之行之』。不去斧鑕，刎頭乎王廷。正法枉，必死，父犯法而不忍，王赦之而不肯，石渚之爲人也，可謂忠且孝矣」。

(2)**破壞人倫**　孟子、離婁下：「公都子曰：匡章，通國皆稱不孝焉，夫子與之遊，又從而禮貌之，敢問何也？孟子曰……夫章子，子父責善而不相遇也。責善，朋友之道也；父子責善，賊恩之大者。夫章子豈不欲有夫妻子母之屬哉，爲得罪於父，不得近，出妻屛子，終身不養焉，其設心以爲不若是，是則罪之大者。是則章子已矣」。

(3)**忠與孝之間的衝突**　韓非子、五蠹篇：「楚之有直躬，其父竊羊而謁之吏。令尹曰：殺之。以爲直於君而曲於父，報而罪之。以是觀之，夫君之直臣，父之暴子也。魯人從君戰，三戰三北，仲尼問其故，對曰：『吾有老父，身死，莫之養也』。仲尼以爲孝，舉而上之。以是觀之，夫父之孝子，君之背臣也」。

(4)**孝未必愛**　呂氏春秋、必已篇：「人親莫不欲其子之孝。而孝未必愛。故孝已疑，曾子悲」。

參看：「孝治」、「忠孝」、「祖先崇拜」各條。

參考文獻：

①徐復觀、「中國孝道思想的形成、演變、

及其歷史中的諸問題」文，見中國思想史論集，四十八年，東海大學。

②韋政通、「中國孝道思想的演變及其問題」文，見現代化與中國的適應，六十六年，牧童出版社。

③謝幼偉、「孝與中國社會」文，見中西哲學論文集，五十八年，香港新亞研究所。

孝治

孝治的思想在文字上很明顯地表現出來，是始於孟子。在論語裏已涵藏這種思想，如爲政篇：「季康子問使民敬忠以勸，如之何？子曰：臨之以莊則敬，孝慈則忠（朱註：「孝於親，慈於衆，則民忠於己」），舉善而教不能則勸」。這已說到孝在政治方面的功能。儒家所說的孝，孟子以後，有很强烈的「泛孝」傾向。從漢惠帝死後，謚法上加了「孝」字起，後來的皇帝有許多都循例也加上個孝字，表示「以孝治天下」之義。謚法上加「孝」，可以說是孝治思想的制度化。

當代研究傳統思想的學者中，對孝治思想繼續予以闡揚的，有謝幼偉。謝氏早年提倡孝道，曾獲得前輩哲學家熊十力的讚賞。熊十力晚年的代表作「原儒」，對曾子、孟子的孝治派，却提出嚴厲的批評。

㈠何謂孝治　謝幼偉、孝治與民主：「孝有上述四種意義（親親之義、敬長之義、返本之義、感恩之義），所謂孝道，就是依據以上的四種意義而發展出來的道德。根據這樣的道德去治國，就是孝治。所謂「以孝治天下」，即是以孝的道德去治天下。儘管歷代帝王之提倡孝道，可含有什麼私心私意，可有什麼不正當的動機，思利用孝道以鞏固其帝王的地位，但就孝治言孝治，孝治應有的根本意義，只是以孝的道德，以孝的四種意義去治天下而已」。（見「中西哲學論文集」）

㈠孝治思想以及它的發揮　孟子、告子下：「堯舜之道，孝弟而已矣」。中庸：「爲政在人，取人以身，修身以道，……故君子不可以不修身，思修身不可以不事親」。呂氏春秋、孝行覽：「凡爲天下治國家者，必先務本而後末。所謂本者，非耕耘種殖之謂，務其人也。務其人，非貧而富之，寡而衆之，務其本也。務本莫過於孝。人主孝，則名彰榮，下服聽，天下譽。人臣孝，則事君忠，處官廉，臨難死。士民孝，則耕耘疾，守戰固，不敗北」。孝經、孝治章：「昔者明王以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎；故得萬國之懽心，以事其先王。治國者，不敢侮於鰥寡，而況於士民乎；故得百姓之懽心，以事其先君。治家者，不敢侮於臣妾，而況於妻子乎；故得人之懽心，以事其親。夫然，則生則親安之，祭則鬼享之，是以天下和平，災害不生，禍亂不作。故明王之以孝治天下也如此」。禮記、祭義篇：「先王之所以治天下者五：

貴有德，貴貴，貴老，敬長，慈幼。此五者先王之所以定天下也。貴有德何爲也，爲其近於道也；貴貴，爲其近於君也；貴老，爲其近於親也；敬長，爲其近於兄也；慈幼，爲其近於子也。是故至孝近乎王，至弟近乎覇。至孝近乎王，雖天子必有父；至弟近乎覇，雖諸侯必有兄。先王之教，因而弗改，所以領天下國家也」。又：大傳篇：「自仁率親，等而上之至于祖。自義率祖，順而下之至於禰。是故人道親親也，親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷，重社稷故愛百姓，愛百姓故刑罰中，刑罰中故庶民安，庶民安故財用足，財用足故百志成，百志成故禮俗刑，禮俗刑然後樂」。大戴禮記、曾子大孝篇：「身者親之遺體也，行親之遺體，敢不敬乎？故居處不莊非孝也，事君不忠非孝也，蒞官不敬非孝也，朋友不信非孝也，戰陣無勇非孝也」。

㈡對孝治思想的批評　熊十力、原儒、原學

統第二：「夫父道尊，而子當孝，天地可毀，斯理不易。……但以父道配君道，無端加上政治意義，定爲名敎。由此，有王者以孝治天下，與移孝作忠等敎條，使孝道成爲大盜盜國之工具，則爲害不淺矣」。「余探漢學之源，發見其三論。第一綱常論，亦可云孝治論，此從曾子門下，傳至孟軻，而漢人始專主之。次及第三，天人感應、與陰陽五行論，則導源戰國時陰陽家，而漢人大推演之。綜觀漢世儒生，爲擁護帝制計，而倡三論。實以曾、孟孝治思想，與陰陽家之術數互相結合，而飾其名曰，孔子六經之道也。………夫五常之敎，所以育德，要不可與政治相結合。漢人以三綱，張爲名敎，實是一種政治作用，易言之，即以尊君忠君爲天經地義故」。

參看：「孝」、「忠孝」條。

參考文獻：

①謝幼偉、「孝與中國社會」文，見中西哲學論文集，五十八年，香港新亞研究所。

②謝幼偉、「孝治與民主」文，同前。

赤子

赤子、嬰兒、孩，除了它的本義之外，古代，哲學家們，常喜歡拿來比喻一種純眞的人生境界。自然的赤子是可愛的，但不可貴。經由人生修養工夫而後達到的赤子般的境界，不但可愛，亦且可貴，因爲它乃是一個人長期心血的產品。

㈠**工夫義**　老子：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎」？「我獨泊兮，其未兆，如嬰孩之未孩」。

㈡**境界義**　老子：「知其雄，守其雌，爲天下谿；爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒」。「聖人在天下，歙歙爲天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之」。「合德之厚，比於赤子」。莊子、人間世篇：「內直者，與天爲徒。與天爲徒者，知天子之與己，皆天之所子，而獨以己言蘄乎而人善之，蘄乎而人不善之邪！若然者，人謂

之童子，是之謂與天爲徒」。孟子、離婁下：「大人者，不失其赤子之心者也」。

㈢**無知義**　莊子、人間世篇：「彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒」。韓非子、顯學篇：「今不知治者，必曰：『得民之心』。得民之心而可以爲治，則是伊尹管仲無所用也，將聽民而已矣。民智之不可用，猶嬰兒之心也」。

參看：「眞人」條。

坐忘

坐忘是道家工夫論中的一個重要觀念，也可以說是以具體的過程來說明老子「爲道日損」的涵義。此說見於莊子大宗師篇：「顏回曰：回益矣。仲尼曰：何謂也？曰：回忘禮樂矣。曰：可矣，猶未也。他日，復見，曰：回益矣。曰：何謂也？曰：回忘仁義矣。曰：可矣，猶未也。他日，復見，曰：回益矣。曰：何謂也？曰：回坐忘矣。仲尼蹴然曰：何謂坐忘？顏回曰：墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」。天地篇也說：「忘乎物，忘乎天，其名爲忘己。忘己之人，是之謂入於天」。「忘己」與「坐忘」，意義完全相同。坐忘代表追求人生智慧的一種工夫，智慧的最大敵人是執着，「墮肢體」、「離形」，爲了消除生理欲望的執着，「黜聰明」、「去知」，是爲了消除成見和知識的執着。這些執着去掉了，人才能達到四無依傍一切無礙的境界——莊子稱這種境界爲「大通」。

莊子的坐忘論，後來成爲學做神仙的主要方法之一，且舉兩個例子：

第一是唐代司馬承禎的「坐忘論」，他對坐忘的解釋是：「夫坐忘者，何所不忘哉？內不覺其一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遺，故莊子云同於大通」。然後司馬氏又詳述坐忘的方法，共分七個部分：⑴信敬；⑵斷緣；⑶收心；⑷簡事；⑸眞觀；⑹泰定；⑺得道。詳細內容，在此不能具引。

第二是「天隱子」，其書共八篇，司馬承禎曾爲之作序，甚爲推崇，認此書「包括秘妙，殆非人間所能力學。觀夫修煉形氣，養和心虛，歸根契於伯陽，遠照齊於莊叟，長生久視，無出是書」。天隱子的八篇篇目是：(1)神仙；(2)簡易；(3)漸門；(4)齋戒；(5)安處；(6)存想；(7)坐忘；(8)神解。其中坐忘篇云：「坐忘者，因存想而得也，因存想而忘也。行道而不見其行，非坐之義乎？有見而不行其見，非忘之義乎？何謂不行？曰：心不動故；何謂不見？曰形都泯故。天隱子瞑而不視，或者悟道，乃退曰道果在我矣，我果何人哉？天隱子果何人哉？於是彼我兩忘，了無所照」。

由於司馬承禎和天隱子之說，是在佛教盛行以後，所以「斷緣」、「漸門」之類，顯然已受到佛教思想的影響。

參看：「養生」、「仙」條。

足欲

足欲是滿足人的基本需要。傳統思想大抵在實踐工夫方面主張寡欲，在民生方面多主足欲。尚書裏有「正德、利用、厚生」之說，厚生即包涵足欲。孟子的制民之產，荀子的「養人之欲，給人之求」（禮論篇），管子除大家熟知的「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱」（牧民篇）外，又說：「民不足，令乃辱。民苦殃，令不行」。（版法篇）這都是明顯主張足欲的。尤其是管子，他深悉民生需求是否能滿足，直接關係到政治的安危。

又例如司馬遷在貨殖傳中說：「富者人之情性所不學而俱欲者也」。又說：「天下熙熙，皆爲利來；天下攘攘，皆爲利往。夫千乘之王，萬家之侯，百室之君尚猶患貧，而況匹夫編戶之民乎」？這也是站在民生的立場，主張滿足人民的需求。

後世儒者，由於過分誇大「克己」、「知足」、「安貧」的價值，遂視欲望爲大敵。北宋大哲學家李覯，曾針對這種現象，提出率直的批評：

「利可言乎？曰：人非利不生，曷爲不可言？欲可言乎？曰：欲者人之情，曷爲不可言？言而不以禮，是貪與淫，罪矣。不貪不淫，而曰不可言，無乃賊人之生，反人之情？此俗之不喜儒，以此」。

足欲，在傳統「匱乏經濟」的限制下，畢竟只是一種理想。在這種經濟形態的現狀下，不能忽視克己，知足，安貧等價值觀念所產生的社會功效——使廣大的人民安於匱乏的處境，有助於社會的穩定。

參看：「富國」、「富貴」、「安貧」、「知足」、「克己」各條。

改過

從孔子起，就很注重改過在道德行爲中的重要性。根據論語，孔子說：「過則勿憚改」。又說：「觀過斯知仁」，並讚揚顏回的不貳過，後世遂亦以顏回爲此中的典範人物，如易繫辭說：「顏氏之子，其庶幾乎！有不善未嘗不知，知之未嘗復行」。

孔子以後，歷代思想家們，對這個問題曾從不同的角度加以探討，下面是探討的部分成果。

㈠改過的重要　周易、象傳：「君子以見善則遷，有過則改」。揚雄、法言：「是以君子貴遷善，遷善也者，聖人之徒歟」？周敦頤、通書：「人之生，不幸不聞過，大不幸無恥。必有恥，則可教；聞過，則可賢」。「仲由喜聞過，令名無窮焉。今人有過，不喜人規，如護疾而忌醫，寧滅其身而無悟也。噫」！李二曲、二曲集、悔過自新說：「古今名儒倡道救世者非一，或以主敬窮理標宗，或以先立乎大標宗，或以心之精神爲聖標宗，或以自然標宗，或以復性標宗，或

以致良知標宗，或以隨處體認標宗，或以正修標宗，或以知止標宗，或以明德標宗，雖各家宗旨不同，要之總不出悔過自新四字，總是開人以悔過自新的門路，但不曾揭出此四字，所以當時講學費許多辭說。愚謂不若直提悔過自新四字爲說，庶當下便有依據，所謂心不妄用，功不襍施，丹府一粒，點鐵成金也」。錢大昕、十駕齋養新錄、改過：「聖賢之學，敎人改過遷善而已矣。後之君子，高語性天，而恥言改過，有過且不自知，與聖賢克己之功遠矣」。

(一)過的形成　方苞、文集、原過：「君子之過，値人事之變而無以自解免者十之七，觀理而不審者十之三。衆人之過，無心而蹈之者十之三，自知而不能勝其欲者十之七。故君子之過，誠所謂過也；蓋仁義之過中者爾。衆人之過，非所謂過也；其惡之小者爾。上乎君而爲聖人者，其得過也，必以人事之變，觀理而不審者則鮮矣。不乎衆人而爲小人者，皆不勝其欲而動於惡，其無心而蹈之者亦鮮矣。衆人之於大惡，常畏而不敢爲，而小者則不勝其欲而姑自恕焉。聖賢觀過之小，猶衆人視惡之大也，故凜然而不敢犯。小人視惡之大，猶衆人視過之小也，故悍然而不能顧」。

(二)如何改過　周敦頤、通書：「有善，不及。曰：不及則學焉。問曰：有不善？曰：不善則告之不善，且勸曰：『庶幾有改乎』！斯爲君子。有善一，不善二，則學其一而勸其二。有語曰『斯人有是之不善，非大惡也』。則曰：『孰無過？焉知其不能改？改則爲君子矣。不改爲惡，惡者天惡之，彼豈無畏耶？烏知其不能改』？故君子悉有衆善，無弗愛且敬焉」。王安石、文集、原過：「……人介乎天地之間，則固不能無過，卒不害聖且賢者何？亦善復常也。故太甲思庸（庸、常也）；孔子曰勿憚改過；揚雄貴遷善；皆是術也。……天播五行於萬靈，人固備而有之；有而不思則失，思而不行則廢。一日咎前之非，

沛然思而行之，是失而復得，廢而復舉也」。王陽明、教條示龍場諸生、改過：「夫過者，自大賢所不免，然不害其卒爲大賢者，爲其能改也。故不貴於無過，而貴於能改過。諸生自思平日，亦有缺於廉恥忠信之行者乎？亦有薄於孝友之道，陷於狡詐偸刻之習者乎？諸生殆不至於此。不幸或有之，皆其不知而誤蹈，素無師友之講習規飭也。諸生試內省，萬一有近於是者，固亦不可以不痛自悔咎。然亦不當以此自歉，遂餒於改過從善之心；但能一旦脫然，洗滌舊染，雖昔爲寇盜，今不害爲君子矣。若曰吾昔已如此，今雖改過而從善，將人不信我，且無贖於前過，反懷羞澀凝沮，而甘心於汙濁終焉，則吾亦絕望爾矣」！汪琬、鈍翁類稾、改過說：「吾謂善改過者，始乎悔，而成乎勇。晝之所爲，夜而思焉。少盛之所爲，壯老而思焉。舉凡言語之不愼，飲食之不節，以失其身，取怨尤於人者，不可謂不多矣。自非剛愎之士，思之豈有不悔者哉？然悔之未幾，而因循掩護之念復作，不曰姑俟諸異日，必曰此不足以累我。及其甚也，至於敗名裂檢而不顧。豈有他哉？患在於不勇耳。吾嘗譬之，此其勢若江河然，當其將潰也，不過一簣之土，數尺之隄，足以維持而控禦之。釋此不爲，則將氾濫四出，而無所底止。天下之人，嘗忽之未潰之時，而欲救之無可如何之後。孰知勢之所至，固有一敗而不可復返者也。過之不改，何以異是。吾故曰：必乘其悔而以勇承之，其斯爲善改過者矣」。

(四)不貳過論　韓愈、省試顏子不貳過論：「……所謂過者，非謂發於行、彰於言，人皆謂之過而後爲過也；生於其心則爲過矣。故顏子之過，此類也。不貳者，蓋能止之於始萌，絕之於未形，不貳之於言行也。中庸曰：『自誠明，謂之性。自明誠，謂之敎』。自誠明者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也，無過者也。自明誠者，擇善而固執之者也，不勉則不中，不思則

不得，不貳過者也。故夫子之言曰：『回之爲人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而不失之矣』。又曰：『顏氏之子，其殆庶幾乎』！言猶未至也。而孟子亦云顏子具聖人之體而微者。皆謂不能無生於其心，而亦不暴之於外，考之於聖人之道，差爲過耳」。

更化

更化之說，略同於改制，不過它的內容不止於制度形式的改變，而是可以擴大到包涵「尊儒術」的運動。漢初賈誼，就已有「悉更秦之法」的建議(參看史記、賈誼傳)，董仲舒天人三策，則詳述變秦興儒的方略，「更化」觀念即見之於第一策：「……至周之末世，大爲亡道以失天下。秦繼其後，獨不能改，又益甚之，……自古以來，未嘗有以亂濟亂，大敗天下之民如秦者也。今漢繼秦之後，如朽木糞牆矣，雖欲善治之，亡可奈何，竊譬之琴瑟，不調甚者，必解而更張之，乃可鼓也；爲政而不行甚者，必變而更化之，乃可理也。當更張而不更張，雖有良工，不能善調也；當更化而不更化，雖有大賢，不能善治也。故漢得天下以來，常欲善治而至今不可善治者，失之於當更化而不更化也」。據錢穆的研究，漢武帝時代更化的內容有：(1)設立五經博士；(2)爲博士設立弟子員；(3)郡國長官察舉屬吏的制度；(4)禁止官吏兼管商業，並不斷裁抑兼併；(5)開始打破封侯拜相之慣例，而宰相遂不爲一階級所獨佔」。(國史大綱)

參看：「變法」、「託古改制」、「尊儒學黜百家」各條。

克己

論語、顏淵篇：「顏淵問仁？子曰：克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉」。克己的觀念始於此。克己的意義，漢代馬融解爲「約身」，宋儒朱熹則解爲「克、勝也，己謂身之私欲

也」。解釋雖不同，但仍都屬於工夫論的意義。

在後世哲學家中，只有朱熹對克己做了許多討論。通常我們只知道「敬」在朱熹工夫論中佔一個重要地位，似乎沒有注意到他在論語仲弓問仁章下所說：「克己復禮，乾道也；主敬行恕，坤道也。顏、冉之學，其高下淺深，於此可見」。在這裏，朱熹把「克己」看得比「主敬」還重要。

㈠克己爲求仁之方　朱熹、克齋記：「性情之德無所不備，而一言足以盡其妙，曰仁而已。所以求仁者蓋亦多術，而一言足以擧其要，曰克己復禮而已」。

㈡克己與復禮　朱熹、語類卷四十一：「克己則禮自復，閑邪則誠自存。非克己外別有復禮，閑邪外別有存誠」。「問：克己復禮章，曰：今人但說克己，更不說復禮。夫子言非禮勿視聽言動，即是克己復禮之目也。己字與禮字正相對，說禮便有規矩準繩。又曰：克己是大做工夫，復禮是事事皆落腔窠。克己便能復禮，步步皆合規矩準繩，非是克己之外別有復禮工夫也」。

㈢克己與敬、致知的比較　朱熹、語類卷九：「致知、敬、克己，此三事，以一家譬之，敬是守門戶之人，克己則是拒盜，致知却是去推察自家與外來底事。伊川言涵養須用敬，進學則在致知，不言克己，蓋敬勝百邪，便自有克，如誠則便不消言閑邪之意。猶善守門戶，則與拒盜便是一等事，不消更言別有拒盜底。若以涵養對克己言之，則各作一事亦可。涵養則譬如將息，克己則譬如服藥去病。蓋將息不到，然後服藥。將息到則自無病，何消服藥。能純於敬，則自無邪僻，何用克己。若有邪僻，只是敬心不純，只可責敬。故敬則無己可克，乃敬之效」。

㈣克己而不復禮之弊　朱熹、語類卷四十一：「所以克己，是要復得此禮。若是佛家，儘有能克己者，謂之無己私可也。然却不曾復得禮。聖人之敎，所以以復禮爲主。若但知克己，則下

梢必墮於空寂，如釋氏之爲矣」。

參看：「安貧」、「知足」條。

臣道

孔子說：「學而優則仕」。事實上傳統的知識份子，出仕或爲官，是人生最主要的一個出路。儒者對爲臣的標準，所懸甚高，其義大半發之於孟、荀。孟子荀子都是胸懷大志的人物，但奔走一生，終不遇明主，對爲臣之道，亦體之特深。

如用儒家所懸的臣道標準，與歷代吏治的實況相對照，眞如懸若天壤，令人慨嘆！但主張「寧鳴而死，不默而生」(靈鳥賦)，爲臣子們爭取諫諍自由的范仲淹，以及知無不言，言無不盡的魏徵，都爲爲臣者樹立了好榜樣。這樣的人物，歷史上畢竟不多。

(一)仕必由其道　論語、先進篇：「季子然問仲由冉求，可謂大臣與？子曰：吾以子爲異之問，曾由與求之問。所謂大臣者，以道事君，不可則止。今由與求也，可謂具臣矣」。季氏篇：「子曰：事君敬其事而後食」。孟子、告子下：「君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已」。盡心上：「孟子曰：古之賢王，好善而忘勢。古之賢士，何獨不然，樂其道而忘人之勢，故王公不致敬盡禮，則不得亟見之，見且猶不得亟，而況得而臣之乎」。滕文公下：「古之人未嘗不欲仕也，又惡不由其道。不由其道而往者，與鑽穴隙之類也」。呂氏春秋、不苟論：「賢者之事君也，雖貴不苟爲，雖聽不自阿。必中理，然後動。必當義，然後舉」。文中子、中說、事君篇：「子曰（子是文中子）：古之事君也以道，不可則止。今之事君也以佞，無所不至」。

(二)難進而易退　孟子、公孫丑下：「孟子謂蚳鼃曰：子之辭靈邱而請士師，似是，爲其可以言也。今既數月矣，未可以言與。蚳鼃諫於王而不用，致爲臣而去。齊人曰：所以爲蚳鼃則善矣，

所以自爲，則吾不知也。公都子以告。曰：吾聞之也，有官守者，不得其職則去。有言責者，不得其言則去。我無官守，我無言責也，則吾進退豈不綽綽然有餘裕哉」。告子下：「陳子曰：古之君子，何如則仕？孟子曰：所就三，所去三。迎之致敬以有禮，言將行其言也，則就之；禮貌未衰，言弗行也，則去之。其次，雖未行其言也，迎之致敬以有禮，則就之；禮貌衰，則去之。其下，朝不食，夕不食，飢餓不能出門戶，君聞之曰：吾大者不能行其道，又不能從其言也，使飢餓於我土地，吾恥之，周之，亦可受也，免死而已矣」。吳鋌、因時論二：「進退者，人主所以養群臣之廉恥，而群臣所以自全其廉恥者也。古之君子，難進而易退。難進之道有三：時未至而安之，一也；度己所不能而辭之，二也；已雖能是，必辭之而後受，三也。易退之道有四：禮貌未衰則就之，及其衰也則退，一也；言而見信則就之，及其疑也則退，二也；論大事不用，則假小事而行，三也；爲內職不用，則乞外職而出，四也。進不爲貪位，退不爲曠官。爲臣子者，豈顧必於如是哉？然而卒如是者何也？則固以自全其廉恥也。爲人主者，豈不聽其如是哉？然而卒聽之者何也？則固以養臣之廉恥也」。（淸、國朝文錄）

(三)責難於君　孟子、離婁上：「事君無義，進退無禮，言則非先王之道者，猶沓沓也。故曰：責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾不君能謂之賊」。錢大昕、十駕齋養新錄、臣道：「人臣以責難於君爲恭，陳善閉邪爲敬。故汲黯之戇，勝于張湯之從臾；朱雲之狂，賢于孔光之謹愼」。

(四)不召之臣　孟子、公孫丑下：「……故將大有爲之君，必有所不召之臣。欲有謀焉則就之，其尊德樂道，不如是，不足與有爲也。故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王。桓公之於管仲，學焉而後臣之，故不勞而霸。今天下地醜

德齊，莫能相尙，無他，好臣其所敎，而不好臣其所受敎。湯之於伊尹，桓公之於管仲，則不敢召，管仲且猶不可召，而況不爲管仲者乎」。

(五)格君心之非　孟子、離婁上：「孟子曰：人不足與適也，政不足間也，惟大人爲能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正，一正君而國定矣」。

(六)從道不從君　荀子、臣道篇：「君有過謀過事，將危國家、殞社稷之懼也，大臣父兄有能進言於君，用則可，不用則去，謂之諫。有能進言於君，用則可，不用則死，謂之爭。有能比（合）知（讀智）同力，率群臣百吏，而相與彊君撟君，君雖不安，不能不聽，遂以解國之大患，除國之大害，成於尊君安國，謂之輔。有能抗君之命，竊君之重，反君之事，以安國之危，除君之辱，功伐足以成國之大利，謂之拂。故諫、爭、輔、拂之人，社稷之臣也，國君之寶也，明君所尊厚也。……伊尹、箕子，可謂諫矣。比干、子胥，可謂爭矣。平原君之於趙，可謂輔矣，信陵君之於魏，可謂拂矣。傳曰：從道不從君，此之謂也」。

(七)臣道的級距　荀子、臣道篇：「內不足使一民，外不足使距難，百姓不親，諸侯不信；然而巧敏佞說，善取寵乎上，是態臣者也。上不忠乎君，下善取譽乎民，不恤公道通義，朋黨比周，以環(讀爲營，解爲惑)主圖私爲務，是篡臣者也。內足使以一民，外足使以距難，民親之，士信之，上忠乎君，下愛百姓而不倦，是功臣者也。上則能尊君，下則能愛民，政令敎化，刑下如影，應卒遇變，齊給如響，推類接譽，以待無方，曲成制象，是聖臣者也」。

(八)居官無私　韓非子、飾邪篇：「人臣有私心，有公義：修身潔白，而行公行正，居官無私，人臣之公義也；汙行從欲，安身利家，人臣之私心也」。又說疑篇：「……此十二人者之爲其臣也，皆思小利而忘法義，進則揜蔽賢良以陰闇其

主，退則撓亂百官而爲禍難。……有臣如此，雖當聖主，尙恐奪之，而況昏亂之君，其能無失乎？有臣如此者，皆身死國亡，爲天下笑」。文中子、中說、事君篇：「房玄齡問事君之道？子曰(文中子)：無私」。

(九)子不得爲父臣　白虎通義、王者不臣篇：「傳曰：子不得爲父臣者，閨門尙和，朝廷尙敬，人不能無過失，爲恩傷義也」。

(十)爲萬民非爲一姓　黃宗羲、明夷待訪錄、原臣：「緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，爲天下，非爲君也；爲萬民，非爲一姓也。吾以天下萬民起見，非其道，即君以形聲强我，未之敢從也，況於無形無聲乎！非其道，即立身於其朝，未之敢許也，況於殺其身也！不然，而以君之一身一姓起見，君有無形無聲之嗜慾，吾從而視之聽之，此宦官宮妾之心也；君爲己死而爲己亡，吾從而死之亡之，此其私暱者之事也：是乃臣不臣之辨也」。

(十一)不守臣道之害　鄧牧、伯牙琴、吏道：「唐、虞建官，……擇才且賢者，才且賢者又不屑爲，是以上世之士高隱大山深谷，上之人求之，切切然恐不至也。故爲吏者常出不得已，而天下陰受其賜。後世以所以害民者牧民，而懼其亂，周防不得不至，禁制不得不詳，然後小大之吏布於天下，取民愈廣，害民愈深，才且賢者愈不肯至，天下愈不可爲矣。今一吏，大者至食邑數萬，小者雖無祿養，則亦並緣爲食以代其耕，數十農夫力有不能奉者，使不肖游手往往入於其間，率虎狼牧羊豕而望其蕃息，豈可得也」！「天之生民也，爲業不同，皆所以食力也。今之爲民不能自食，以日夜竊人貨殖，摟而取之，不亦盜賊之心乎！盜賊害民，隨起隨仆，不至甚焉者，有避忌故也。吏無避忌，白晝肆行，使天下敢怨而不敢言，敢怒而不敢誅；豈上天不仁，崇淫長姦，使與虎豹蛇虺均爲民害耶！然則如之何？曰：得才

且賢者用之。若猶未也，廢有司，去縣令，聽天下自爲治亂安危，不猶愈乎」？黃宗羲、明夷待訪錄、原臣：「嗟乎！後世驕君自恣，不以天下萬民爲事，其所求乎草野者，不過欲得奔走服役之人。乃使草野之應於上者，亦不出夫奔走服役；一時免於寒餓，遂感在上之知遇，不復計其禮之備與不備，躋之僕妾之間而以爲當然。萬曆初，神宗之待張居正，其禮稍優，此於古之師傅未能百一；當時論者駭然居正之受無人臣禮。夫居正之罪，正坐不能以師傅自待，聽指使於僕妾，而責之反是，何也？是則耳目浸淫於流俗之所謂臣者以爲鵠矣，又豈知臣之與君，名異而實同耶」！

參看：「君道」、「君臣」條。

君道

做一個好的國君，應該具備些什麽條件？歷代哲學家們，對這個問題有相當充分的討論。不過討論的重點，大部分是側重爲君者的個人品質，君道的設計和構想，積極的目標，是爲萬民的福祉着想，消極的目標，是希望對人君的權力有所制裁。相應這兩個目標，君道如只限於個人品質上着眼，他的效果顯然是很有限。中國政治思想，一直發展到黃宗羲，頂多只是對「視天下爲莫大之產業」的專制之君，予以嚴厲的譴責，雖有公天下的理想，却始終想不出推行這個理想的有效方法——這是傳統君道思想的一個極限。

從資料上看，孔、孟比較重視爲臣之道，很少涉及君道的問題。後世儒者言君道亦只是環繞着君德而立說。討論這個題目最多的是法家，可是法家强調的是君術，重視的是君勢，法也不過是駕馭臣民的工具，與上述的兩大目標大相逕庭。

㈠如何爲民之主　左傳、宣公十五年：「臣聞之，君能制命爲義，臣能承命爲信，信載義而行之爲利。謀不失利，以衛社稷，民之主也」。

禮記、孔子閒居篇：「夫民之父母乎，必達于禮樂之原，以致五至而行三無，以橫於天下。四方有敗，必先知之，此之謂民之父母矣」。大戴禮記、主言篇：「昔者明主，內修七教，外行三至。七教修焉可以守，三至行焉可以征。七教不修，雖守不固；三至不行，雖征不服。是故明主之守也，必折衝乎千里之外；其征也，衽席之上還師。是故內修七教而上不勞，外行三至而財不費。此之謂明主之道也」。

(二)無爲　老子：「以正治國，以奇用兵，以無事取天下，吾何以知其然哉，以此。天下多忌諱，而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」。「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多，故以智治國者國之賊，不以智治國國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式，是謂玄德，玄德深矣遠矣！與物反矣，然後乃至大順」。管子、形勢解篇：「明主之擧事也，任聖人之慮，用衆人之力，而不自與焉，故事成而福生。亂主自智也，而不因聖人之慮，矜奮之功，而不因衆人之力，專用己而不聽正諫，故事敗而禍生。故曰：伐矜好專，擧事之禍也」。申子、大體篇：「故善爲主者，倚於愚，立於不盈，設於不敢，藏於無事，竄端匿疏，示天下無爲」。韓非子、主道篇：「君無見其意，君見其意，臣將自表異。故曰：去好去惡，臣乃見素；去智去舊，臣乃自備。故有智而不以慮，使萬物知其處；有行而不以賢，觀臣下之所因；有勇而不以怒，使群臣盡其武。是故去智而有明，去賢而有功，去勇而有強。群臣守職，百官有常，因能而使之，是謂習常。故曰：寂乎其無位而處，漻乎莫得其所。明君無爲於上，群臣竦懼乎下」。「道在不可見，用在不可知。虛靜無事，以闇見疵。見而不見，聞而不聞，知而不知」。呂氏春秋、驕恣篇：「亡國之主，必

自驕，必自智，必輕物。自驕則簡士，自智則專獨，輕物則無備。無備召禍，專獨危位，簡士壅塞。欲無壅塞必禮士，欲無危位必得衆，欲無召禍必完備。三者人君之大經也」。淮南子、主術訓：「人主之術，處無為之事，而行不言之教。清靜而不動，一度而不搖。因循而任下，責成而不勞」。

㈢君如何能有威儀　左傳、襄公三十一年：「故君在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其民，謂之有威儀也」。韓非子、主道篇：「是故明君之行賞也，曖乎如時雨，百姓利其澤；其行罰也，畏乎如雷霆，神聖不能解也。故明君無偷賞，無赦罰。偷賞，則功臣墮其業；赦罰，則姦臣易為非。是故誠有功，則雖疏賤必賞；誠有過，則雖近愛必誅。疏賤必賞，近愛必誅，則疏賤者不怠，而近愛者不驕也」。大戴禮記、子張問入官篇：「上者民之儀也，有司執政，民之表也；邇臣便嬖者，群臣僕之倫也。故儀不正，則民失誓，表弊則百姓亂，邇臣便辟不正廉，而群臣服汙矣，故不可不慎乎三倫矣。故君子修身返道，察說而邇，道之存服焉」。

㈣善與人同　大學：「秦誓曰：若有一个臣，斷斷兮，無他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之，人之彥聖，其心好之，不啻若自其口出，寔能容之，以能保我子孫黎民，尚亦有利哉」。

㈤尊士　孟子、滕文公上：「賢君必恭儉禮下，取於民有制」。呂氏春秋、達鬱篇：「萬乘之主，人之阿之，亦甚矣，而無所鏡，其殘亡無日矣。孰當可而鏡？其唯士乎。人皆知說鏡之明己也，而惡士之明己也。鏡之明己也功細，士之明己也功大。得其細，失其大，不知類耳」。

㈥如何用人　荀子、君道篇：「為人主者，莫不欲彊而惡弱，欲安而惡危，欲榮而惡辱，是

禹、桀之所同也。要此三欲，辟此三惡，果何道而便？曰：愼取相，道莫徑是矣。故知而不仁不可，仁而不知不可，旣知且仁，是人主之寶也，而王霸之佐也。不急得不知，得而不用不仁，無其人而幸有其功，愚莫大焉」。韓非子、主道篇：「明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智，賢者效其材，君因而任之，故君不窮於能；有功則君有其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名。是故不賢而爲賢者師，不智而爲智者正。臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經也」。呂氏春秋、知分篇：「使小肖以賞罰，使賢以義。故賢主之使其下也，必以義，必審賞罰，然後賢不肖盡爲用矣」。歐陽修、爲君難論上：「前世爲人君者，力拒群議，專信一人，而不能早悟，以及於禍敗者，多矣！……或有詰予曰：然則用人者，不可專信乎？應之曰：齊桓公之用管仲，蜀先主之用諸葛亮，可謂專而信矣，不聞舉齊、蜀之臣民非之也。蓋其令出，而舉國之臣民從，事行而舉國之臣民便，故桓公、先主得以專任而不貳也。使令出而兩國之人不從，事行而兩國之人不便，則彼二君者，其肯專任而信之，以失衆心，而斂國怨乎」？陶貞一、爲君難爲臣不易論：「雖然，世誠有大有爲之主，側席求賢，豈不願得其人而用之，而卒不可得者，何也？其積習然也。漢汲黯奉使河內不至而返，而擅發倉以賑流民。唐魏徵諫不納，而太宗與之言，輒不應。裴謂奏事，上問榷酤之利，久之不對。夫違命矯制，則專甚也，若魏徵裴謂之爲，是不敬也。其在後世，豈能一日容於朝廷之上哉？惟明主有特達之識，不責以苛細，有以激揚其氣。夫然後磊落奇偉曉事之人出，骨鯁之臣進。得數人焉，而天下可得而理矣」。（清、國朝文錄）

(七)利明不利幽　荀子、正論篇：「世俗之爲說者曰：主道利周。是不然，主者民之唱也，上者下之儀也，彼將聽唱而應，視儀而動，唱默則

民無應也，儀隱則下無動也，不應不動，則上下無以相有也；若是則與無上同也，不祥莫大焉。故上者下之本也，上宣明，則下治辨矣；上端誠，則下愿慤矣；上公正則下易直矣。治辨則易一，愿慤則易使，易直則易知。易一則強，易使則功，易知則明，是治之所由生也。上周密，則下玄疑矣；上幽險，則下漸詐矣；上偏曲，則下比周矣。疑玄則難一，漸詐則難使，比周則難知。難一則不強，難使則不功，難知則不明，是亂之所由作也。故主道利明不利幽，利宣不利周」。

(八)**能群**　荀子、君道篇：「君者何也？曰：能群也。能群也者何也？曰：善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。善生養人者人親之，善班治人者人安之，善顯設人者人樂之，善藩飾人者人榮之。四統者俱，而天下歸之，夫是之謂能群」。

(九)**容納直言**　呂氏春秋、達鬱篇：「趙簡子曰：厥也愛我，鐸也不愛我。厥之諫我也，必於無人之所；鐸之諫我也，喜質我於人中，必使我醜。尹鐸對曰：厥也，愛君之醜也，而不愛君之過也。鐸也，愛君之過也，而不愛君之醜也。臣嘗聞相人於師，敦顏而土色者忍醜，不質君於人中，恐君之不變也，此簡子之賢也。人主賢，則人臣之言刻。簡子不賢，鐸也卒不居趙地，有況乎在簡子之側哉」！貴直論：「賢士所貴莫如士。所以貴士者，以其能直言也。言直則枉者見矣。人主之患，欲聞枉而惡直言，是障其源，而欲其水也，水奚自至。是賊其所欲，而貴其所惡也，所欲奚自來」。壅塞篇：「亡國之主，不可以直言。不可以直言，則過無道聞，而善無自至矣。善無自至、壅」。歐陽修、爲君難論下：「嗚呼！用人之難、難矣，未若聽言之難也。夫人之言，非一端也，巧辯縱橫而可喜，忠言質樸而多訥；此非聽之難，在聽者之明暗也。諛言順意而易悅，直言逆耳而觸怒；此非聽言之難，在聽者之賢愚也。是皆未足爲難也。若聽其言則可用，然

用之，有輒敗人之事者；聽其言若不可用，然非如其言不能以成功者，此然後爲聽言之難也」。

(十)**不可逞一時之快**　呂氏春秋、行論：「人主之行與布衣異，勢不便，時不利，事讎以事存，執民之命也。執民之命，重任也，不得以快志爲故。布衣行此，指於國，不容鄉曲」。

(十一)**尊輿論重自由**　淮南子、主術訓：「人主者，以天下之目視，以天下之耳聽，以天下之智慮，以天下之力爭。是故號令能下究，而臣情得上聞。百官脩同，群臣輻湊，喜不以賞賜，怒不以罪誅。是故威立而不廢，聰明先而不蔽，法令察而不苛，耳目達而不闇。善否之情，日陳於前而無所逆。是故賢者盡其智，而不肖者竭其力」。

(十二)**立君乃所以爲民**　近思錄、治體：「伊川曰：爲民立君，所以養之也。養民之道，在愛其力，力足則生養遂，生養遂，則敎化行而風俗美，故爲政以民力爲重也。……人君知此義，知爲政之先後輕重矣」。方孝孺、遜志齋集、君職篇：「天之意以爲位乎民上者當養民，德高衆人者當輔衆人之不至，固其職宜然耳，奚可以爲功哉。後世人君知民之職在乎奉上，而不知君之職在乎養民，是以求於民者致其詳，而盡於己者卒怠而不修。賦稅之不時，力役之不共，則誅責必加焉。政敎之不舉，禮樂之不修，强弱貧富之不得其所，則若罔聞知。嗚呼！其亦不思其職甚矣」。呂坤、呻吟語、治道篇：「爲人上者，只是使所治之民，個個要聊生，人人要安分，物物要得所，事事要協宜，這是本然職分。遂了這個心，纔得暢然一霎懽，安然一覺睡。……爲一國君，一國皆待命於我者也。爲天下主，天下皆待命於我者也。無以答其望，何以稱此職？何以居此位」？

(十三)**君德**　近思錄、治體：「明道嘗言於神宗曰：得天理之正，極人倫之至者，堯、舜之道也。用其私心，依仁義之偏者，霸者之事也。王道

如砥，本乎人情，出乎禮義，若履大路而行，無復回曲。霸者崎嶇反側於曲徑之中，而卒不可與入堯、舜之道。故誠心而王則王矣，假之而霸則霸矣。二者其道不同，在審其初而已。惟陛下稽先聖之言，察人事之理，知堯、舜之道備於己，反身而誠之，推之以及四海，則萬世幸甚」。續近思錄、治體：「朱子曰：天下之紀綱，不能以自立，必人主之心術公平正大，無偏黨反側之私，然後紀綱有所繫而立。君心不能以自正，必親賢臣遠小人，講明義理之歸，閉塞私邪之路，然後可得而正」。呂坤、呻吟語、治道篇：「人君者，天下之所依以忻戚者也。一念怠荒，則四海必有廢弛之事；一念縱逸，則四海必有不得其所之民。故常一日之間，幾運心思于四海，而天下尚有君門萬里之嘆。苟不察群情之向背，而惟己欲之是恣，嗚呼！可懼也」。

(十四)公天下　荀子、君道篇：「請問爲人君？曰：以禮分施，均徧而不偏」。管子、形勢解篇：「行天道，出公理，則遠者自親。廢天道，行私爲，則子母相怨。故曰：天道之極，遠者自親；人事之起，近親造怨」。黃宗羲、明夷待訪錄、原君：「有生之初，人各自私也，人各自利也；天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利爲利，而使天下受其利；不以一己之害爲害，而使天下釋其害；此其人之勤勞必千萬於天下之人」。

(十五)不守君道之害　黃宗羲、明夷待訪錄、原君：「後之爲人君者不然，以爲天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可；使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私爲天下之大公。始而慚焉，久而安焉，視天下爲莫大之產業，傳之子孫，受享無窮；漢高祖所謂『某業所就，孰與仲多』者，其逐利之情，不覺溢之於辭矣。此無他，古者以天下爲主，君爲客，凡君之所畢世而經營者，爲天下也。今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無

地而得安寧者，爲君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然，曰：『我固爲子孫創業也』。其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然，曰：『此我產業之花息也』。然則爲天下之大害者，君而已矣」。唐甄、潛書、抑尊篇：「人君之尊，如在天上，與帝同體，公卿大臣罕得進見。變色失容，不敢仰視；跪拜應對，不得比於嚴之僕隸。於斯之時，雖有善鳴者，不得聞於九天；雖有善燭者，不得照於九淵。臣日益疏，智日益蔽。……無聞無見，大權下移，誅及伯夷，賞及盜跖，海內怨叛，寇及寢門，宴然不知。豈人之能蔽其耳目哉？勢尊自蔽也」。

參看：「臣道」、「尚賢」、「術」、「反君主專制」各條。

君臣

儒家對君臣的關係，是採取一種理想主義的態度，認爲君臣以義合，他們之間的關係應是對待的。這種理想的一向堅持，注定了眞正的儒者，很難爬上較高的位子。因爲在秦、漢以下的專制政體中，君尊臣卑，是無法變易的事實，要想做大官，必須承認這項事實。而這項事實，不但與儒家的理想不合，與儒家所强調的道德人格也有所衝突。

從歷史上看，在漢、唐兩代，大抵還能保有大臣之風。宋以後，這種現象就極爲少見。像司馬光那樣居有高位，影響又很大的人物，就主張君貴臣賤，猶天地之不可易（資治通鑑卷一），且對孟子以德抗爵，貴戚之卿可易君位等說提出批評（見文集疑孟「孟子將朝王」和「齊宣王問卿」各條）。下及明、清，做臣子的，更是很難維持尊嚴。

對專制政體的形成，在理論上有過大功的法家，不但視君尊臣卑爲當然，且深刻地指出，君

臣是以利害相結。面幕揭開，雖有點叫人難堪，但法家指出的却亦非虛。

㈠**對待的關係**　論語、八佾篇：「定公問：君使臣，臣事君，如之何？孔子對曰：君使臣以禮，臣事君以忠」。孟子、離婁下：「孟子告齊宣王曰：君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」。管子、形勢解篇：「爲人君而不明君臣之義以正其臣，則臣不知於爲臣之理以事其主矣。故曰：君不君，則臣不臣。」

㈡**君臣以義合**　莊子、人間世篇：「臣之事君，義也。」孟子、滕文公上：「君臣有義」。朱熹、白鹿洞書院學規：「君臣有義」。李贄、初潭集、君臣四、癡臣：「夫暴虐之君淫刑以逞，諫又烏得入也。早知其不可諫即引身而退者上也。不可諫而必諫，諫而不聽乃去者次也。若夫不聽復諫，諫而以死者癡也。何也？君臣以義交者也。士爲知己者死，彼無道之主，何嘗以國士遇我也」。

㈢**君逸臣勞**　愼子、民雜篇：「君臣之道：臣事事，而君無事；君逸樂，而臣任勞。臣盡智力以善其事，而君無與焉，仰成而已，故事無不治，治之正道然也」。

㈣**合作的關係**　管子、形勢解篇：「君臣親，上下和，萬民輯，故主有令則民行之，上有禁則民不犯。君臣不親，上下不和，萬民不輯，故令則不行，禁則不止。故曰：上下不和，令乃不行」。申子、大體篇：「明君如身，臣如手；君若號，臣如響。君設其本，臣操其末；君治其要，臣行其詳；君操其柄，臣事其常」。陶貞一、爲君難爲臣不易論：「夫君臣之義，固交敬而相成者也。使君獨爲其難，而臣下拱手受成，則其弊仍有面從莫違之患。而所謂難者，何所資以出治，是有君而無臣也。故君道以用人爲最難，而臣下稱職之難，即與之俱見」。（淸、國朝文錄）

㈤**君臣各有職守**　管子、君臣上篇：「爲人君者，修官上之道，而不言其中。爲人臣者，比官中之事，而不言其外」。鄧析子、無厚篇：「循名責實，君之事也；奉法宣令，臣之職也。下不得自擅，上操其柄而不理者，未之有也。君有三累，臣有四責。何謂三累？惟親所信，一累；以名取士，二累；近故疏親，三累。何謂四責？受重賞而無功，一責；居大位而不治，二責；爲理官而不平，三責；御軍陳而奔北，四責。君無三累，臣無四責，可謂安國」。

㈥**上下服從的關係**　墨子、尙同上篇：「鄉長者，鄉之仁人也。鄉長發政鄉之百姓，言曰：『聞善而不善者，必以告國君。國君之所是，必皆是之，國君之所非，必皆非之。去若不善言，學國君之善言；去若不善行，學國君之善行』。則國何說以亂哉！察國之所以治者何也？國君唯能壹同國之義，是以國治也」。天志上篇：「夫義者政也。無從下之政上，必從上之政下」。荀子、富國篇：「無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲」。商君書、君臣篇：「古者未有君臣上下之時，民亂而不治，是以聖人列貴賤，制爵位，立名號，以別君臣上下之義」。管子、君臣上篇：「夫爲人君者，廕德於人者也。爲人臣者，仰生於上者也。爲人上者，量功而食之以足。爲人臣者，受任而處之以敎。……是故君人也者，無貴如其言；人臣也者，無愛如其力。言下力上，而臣主之道畢矣」。韓非子、主道篇：「明君無爲於上，群臣竦懼乎下」。定法篇：「君無術，則弊於上；臣無法，則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也」。鄧析子、無厚篇：「臣者，君之馬，……臣順，則馬良」。春秋繁露、基義篇：「天爲君而覆露之，地爲臣而持載之；陽爲夫而生之，陰爲婦而助之；春爲父而生之，夏爲子而養之。王道之三綱，可求于天也」。白虎通義、三綱六紀篇：「君爲臣綱」。司馬光、資治通鑑卷一：「文王序卦，以乾坤爲首，孔子繫之

曰，天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣。言君臣之位，猶天地之不可易也」。

㈦**利害關係**　韓非子、姦劫弒臣篇：「夫君臣非有骨肉之親，正直之道，可以得利，則臣盡力以事主；正直之道，不可以得安，則臣行私以干上。明主知之，故設利害之道，以示天下而已矣」。揚搉篇：「主失其神，虎隨其後。主上不知，虎將爲狗。主不蚤止，狗益無已。虎成其群，以弒其母。爲主而無臣，奚國之有！主施其法，大虎將怯；主施其刑，大虎將寧。法刑苟信，虎化爲人，復反其眞」。淮南子、主術訓：「夫臣主之相與也，非有父子之厚，骨肉之親也，而竭力殊死不辭其軀者，何也？勢有使之然也。……夫以一人之心而事兩主，或背而去，或欲身徇之，豈其趨捨厚薄之勢異哉？人之恩澤使之然也。……夫風疾而波興，木茂而鳥集，相生之氣也。是故臣不得其所欲於君者，君亦不能得其所求於臣也。君臣之施者，相報之勢也。……是故君不能賞無功之臣，臣亦不能死無德之君」。

參看：「君道」、「臣道」、「三綱」條。

君子

君子只有在孔子的思想裏，佔有重要的地位。孔子是把原有代表地位的君子，賦予道德的特性，使他轉換爲一種新的角色。孔子的客觀理想在建立仁政，這種新角色，就是爲實現仁政理想，而創造的典型。

現代社會學家有謂中國是「儒吏之國」者，儒吏實就是孔子所說君子的別稱，這當然是偏重理想方面說的，不過漢代的舉孝廉，是比較接近這一標準的選拔制度。

㈠**在上位者**　尙書、無逸篇：「周公曰：嗚呼！君子所其無逸！先知稼穡之艱難乃逸，則知小人之依」。詩經、伐檀：「彼君子兮，不素餐兮」！節南山：「弗躬弗親，庶民弗信；弗問弗仕，勿罔君子」。「君子如屆，俾民心闋；君子

如夷，惡怒是違」。論語、憲問篇：「君子而不仁者有矣夫」。陽貨篇：「君子有勇而無義則亂」。孟子、滕文公篇：「無君子莫治野人，無野人莫養君子」。

(二)具有道德品質的角色　論語、學而篇：「人不知而不慍，不亦君子乎」！爲政篇：「君子周而不比，小人比而不周」。八佾篇：「君子無所爭，必也射乎，揖讓而升，下而飲，其爭也君子」。里仁篇「君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顚沛必於是」。泰伯篇：「曾子曰：可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也，君子人與！君子人也」！顏淵篇：「司馬牛問君子？子曰：君子不憂不懼」。衞靈篇：「君子憂道不憂貧」。「君子謀道不謀食」。禮記、檀弓上：「君子之愛人也以德」。緇衣篇：「言有物而行有格也，是以生則不可奪志，死則不可奪名，故君子多聞，質而守之；多志，質而親之；精知，略而行之」。大戴禮記、哀公問五義：「哀公曰：何如則可謂君子矣？孔子對曰：所謂君子者，躬行忠信，其心不買；仁義在己，而不害不知；聞志廣博，而色不伐；思慮明達，而辭不爭。猶然如將可及也而不可及也，如此可謂君子矣」。白虎通義、號篇：「或稱君子者何？道德之稱也。君之爲言群也，子者丈夫之通稱也。故孝經曰：君子之教以孝也，所以敬天下之爲人父者也」。王廷相、愼言、君子篇：「君子基德而常其心，窒欲而不憐其情，故能處危懼之地」。「君子不位而榮，道備也；不富而充，德修也」。呂坤、呻吟語、修身篇「君子有過不辭謗，無過不反謗，共過不推謗，謗無所損於君子也」。「世有十態，君子免焉。無武人之態（精豪），無婦人之態（柔懦），無兒女之態（嬌稚），無市井之態（貪鄙），無俗子之態（庸陋），無蕩子之態（儇佻），無伶優之態（滑稽），無閭閻之態（村野），無堂下之態（局迫），無婢子之態（卑諂），無偵諜之態（

詭閻），無商賈之態（衒售）」。

㈢君子應有的品德　論語、憲問篇：「君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」。衛靈篇：「君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉」！王廷相、愼言、君子篇：「君子仕必受祿，是爲利祿動乎？曰：非然也，仕以行義。聖賢之學，將以濟物也。仕而受祿，義也」。

㈣君子同於聖人、聖王　論語、憲問篇：「子路問君子？子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己已安百姓，堯舜其猶病諸」。孟子、盡心上：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉」！荀子、王制篇：「故法而不議，則法之所不至者必廢；職而不通，則職之所不及者必隊（墜）。故法而議，職而通，無隱謀，無遺善，而百事無過，非君子莫能。故公平者，職之衡也；中和者，聽之繩也。其有法以法行，無法者以類擧，聽之盡也。偏黨而無經，聽之辟也。故有良法而亂者，有之矣；有君子而亂者，自古及今，未嘗聞也。傳曰：『治生乎君子，亂生乎小人』。此之謂也」。

㈤好學者　論語：學而篇：「子曰：君子食無求飽，居無求安；敏於事而愼於言，就有道而正焉，可謂好學也已」。

㈥君子同於一般人　呂氏春秋、貴生篇：「今世俗之君子，危身棄生以徇物，彼且奚以此之也？彼且奚以此爲也」？

㈦君子與小人並無本質上的差別　荀子、性惡篇：「聖可積而致，然而皆不可積，何也？曰：可以而不可使也。故小人可以爲君子而不肯爲君子，君子可以爲小人而不肯爲小人。小人、君子者，未嘗不可以相爲也；然而不相爲者，可以而不可使也。故塗之人可以爲禹，則然；塗之人能爲禹，未必然也。」

㈧君子與人小行爲相反　論語、里仁篇：「

君子喻於義，小人喻於利」。述而篇：「君子坦蕩蕩，小人常戚戚」。顏淵篇：「君子成人之美，不成人之惡；小人反是」。子路篇：「君子和而不同，小人同而不和」。「君子泰而不驕，小人驕而不泰」。「君子易事而難說也，說之不以道，不說也；及其使人也，器之。小人難事而易說也，說之雖不以道，說也；及其使人也，求備焉」。憲問篇：「君子上達，小人下達」。衛靈篇：「子路慍見曰：君子亦有窮乎？子曰：君子固窮，小人窮斯濫矣」。「君子求諸己，小人求諸人」。「君子不可小知，而可大受也；小人不可大受，而可小知也」。荀子、勸學篇：「君子之學也，入乎耳箸乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蝡而動，一可以爲法則。小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉」！天論篇：「君子敬其在己者，而不慕在天者，是以日進也。小人錯其在己者，而慕其在天者，是以日退也」。王廷相、愼言、君子篇：「君子於賢之進也，若有助於己也而喜之；於賢之退也，若己有所失也而惜之。小人反是，於是進也，若將軋乎己也而沮抑之；於其退也；若己之自得也而幸之。吁！夫人也亦知夫賢之進退無損益於己也，而猶如是焉，要之，鄙心爲之爾」。「君子見人之過，必求其善焉；小人反是，況其過乎」？

參看：「小人」、「豪傑」、「大丈夫」各條。

參考文獻：蕭公權、中國政治思想史，第二章第五節：「君子」，四十三年，中華文化出版事業委員會。

君子不器

「君子不器」一語見之於論語爲政篇，原意是君子以德性訓練爲主，不必有一技一藝之長，孔子的政治思想以「人治」爲其特色，君子就是人治的範式。他的理想在以德治天下，在社會則

負敎化之責，基本的要求重德性輕才藝。在專業訓練還沒有受到重視的時代，孔子即以此作爲培養政治和社會領導人才的主要條件。

就現代的標準看，君子的品德應該仍是政治領導的必要條件，但「不器」是不行的了。任何一個從政的人物，都必須具備專業訓練，領導人才這方面的訓練尤不可少。民國二十一年，孟森和胡適等人，曾討論領袖人才的來源問題，胡適說：「凡成爲領袖人物的，固然必須有過人的天資做底子，可是他們的知識見地，做人的風度，總得靠他們的敎育訓練」，就是重視領袖人才的專業訓練。

錢穆以爲「君子不器」，就是現在所說的通才（論語新解），這是不當的。現代敎育裏所說的通才，是以知識爲主，而且是在「專」的基礎上再求「通」的，與孔子以德性訓練爲主的君子，顯然不能相比。

參看：「君子」條

良心

「良心」，始見於孟子、告子上：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉，其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎」！在這裏，良心就是仁義之心，順着孟子的性善論來解釋，也就是本然的善心。

這個觀念，在通俗的用語中，有着很大的勢力。中國人對法律一向缺乏信任，可是對良心的公正，却堅信不疑。一個人的言行，只要各憑良心就行。有句流行的話：「天不怕，地不怕，只良心來說話」。從這句話就不難推想到，良心是有多麼大的權威。

奇怪的是，這個觀念，在孟子裏，只是偶然出現，在思想史上也不重要，主要的原因，大概是因它的涵義與「仁心」、「良知」等觀念沒有什麼不同，它可能涵有的內容，已經由其他的觀念發揮出來。像陸象山的弟子舒廣平，雖曾多次

用到「良心」這個觀念，它的意義都可以包涵在仁心之中，並沒有能像王陽明那樣，就「良知」發展出一個新的系統來。例如與樓大防書：「人之良心，本自明白，特患無所感發。一朝省悟，邪念釋除，志慮所關，莫非至善」。又與劉淳之書：「平時以聖賢經書、前輩議論妝裹作人，自己良心先不明白，一旦處外境不動，難矣」。又謝傳清薦舉劄子：「好樂貪羨之心掃除不盡，是心終不獲與聖賢同。蓋天之付與我者，其良心之粹；無好樂，無貪羨，擴然大公，推理之順，聖賢先獲我心之同然」。這些都表示他對良心深有體會，但並無獨創之見。

我在另外一本書裏，依據孟子的思想，曾把良心做如下的解釋：

「良心或良知，不能用『了解』的方式去了解，祇能從生活中去體會、印證，因為良心不是『我』的對象，它是在『我』之內，與生俱來的成為『我』的主體、『我』的主宰，所有的德性皆從此流出。說良心『與生俱來』，祇是一種先驗地說法。落在具體的生活中，它不但出入無定時，亦無定所，當你神清氣定時，它就悄悄地呈現出來，當你神濁氣躁時，它又悄悄地隱沒了。良心就是這樣，它祇能被自覺意識喚醒，不能化為自覺意識的對象」。

參看：「良知」條。

參考文獻：韋政通、中國的智慧，第三章、第三節：「甚麼是良心」？六十四年，牧童出版社。

良知

良知這個觀念，雖創自孟子，但在孟子的思想系統裏，並沒有獲得任何的發展。後世哲學家中，像張橫渠，也曾有「天德良知」之說，但沒有特別重視它。象山一派的心學，所說「本心」的觀念，與「良知」已十分近似，尤其是楊簡所說的「人心自明，人心自靈」，陽明的「良知」

幾已呼之欲出，可是依然沒有特別標示出，使它在哲學上佔一重要地位。

一直晚到明代王陽明的興起，才特提良知，這個觀念在王學裏所佔的重要性，已取代了儒家哲學中所有重要觀念的地位，它遂成爲陽明主觀唯心論哲學的基石，並得到充分的發揮。

在王學全盛時期，眞是良知之說盈天下，任何問題都可以和良知扯上關係。原來陽明是扣緊實踐工夫說的，可是流行以後，就不免成爲口頭上的清談，於是有「王學末流之弊」的產生。這樣自然會引起許多批評。明末劉蕺山——這位黃梨洲的老師——就是在批評了良知學說之後，另發展出一個以「誠意」爲中心的新的哲學系統。

良知之知，活動的對象完全不離於心，這樣就把知識意義的認識活動全抹煞了，這是傳統儒家先驗心性論和禪宗融會以後的結果。這結果所顯示的是：使原有心性論發展到登峯造極的境地，同時它與知識之間因割裂而產生的弊端，也充分暴露出來。末流之弊，在王學本身是很難防止的。

(一)先驗義　孟子、盡心上：「孟子曰：人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。親親、仁也；敬長、義也；無他，達之天下也」。張載、正蒙、誠明篇：「誠明所知，乃天德良知」。（王夫之、正蒙注：仁義，天德也。性中固有之而自知之無不善之謂良。）王陽明、答顧東橋書：「知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知，不假外求」。答陸原靜書：「良知……人人之所同具也」。答歐陽崇一書：「良知之在人心，亙萬古，塞宇宙，而無不同」。李二曲、二曲集、富平答問：「問：孩提愛親謂之良知，以其不慮而知也。嘗思之：孩提愛親，似只爲乳，如早委之乳母，則只愛乳母，而反不知有生母矣。若從乳起愛，不過

口味之性耳，欲從生身處起愛，似非學慮後不能也。然孟子立言自確，而璸心實未曉然，果何如與？先生曰：知愛乳母而不知有生母，乳爲之也，非性之本然也。及其一知生母，而尙肯愛乳母若生母乎？吾恐雖百乳母終不肯易天性一日之愛矣。若謂由學由慮而後然，則夫甫能言而便知呼娘，亦孰使之然乎」？

(二)包涵衆德　王陽明、傳習錄下：「大學所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可踰越，此便謂之義；順這個條理，便謂之禮；知此條理，便謂之智；始終這個條理，便謂之信」。

(三)判斷善惡　王陽明、大學問：「凡意念之發，吾心之良知無有不自知者：其善歟，唯吾心之良知自知之；其不善歟，亦唯吾心之良知自知之」。傳習錄下：「知善知惡是良知」。「良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡，就盡了是非。只是非，就盡了萬事萬變」。王艮、復初說：「知不善之動者，良知也。知不善之動而復之，乃所謂致良知以復其初也」。

(四)主宰義　王陽明、傳習錄下：「我的靈明便是天地鬼神的主宰，……天地鬼神萬物離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了」。李二曲、二曲集、彙語：「府學博請問陽明良知說何如？先生曰：此千載絕學也。然則人疑其近禪何也？先生曰：此不知者之言也。天若無日月則遍地咸昏暗，安得出作入息。人若無良知，則滿身成僵屍，安能視聽言動。自己一生大主宰，抵死不認，支離纏繞，摹擬倣效於外，所謂道在邇而求諸遠，騎驢覓驢可哀也已」。

(五)心之虛靈明覺即良知　王陽明、答顧東橋書：「心者身之主也，而心之虛靈明覺即所謂本然之良知也」。傳習錄上：「身之主爲心，心之靈明是知」。答以乘憲副：「此心之良知，昭然不昧，萬古如一日」。

(六)良知即中　王陽明、傳習錄中：「未發之中，即良知也，無前後內外，而渾然一體者也。

有事無事，可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者，所遇之時；心之本體，固無分於動靜也」。王艮、答問補遺：「道一而已矣，中也、良知也、性也、一也」。

㈦良知即道　王陽明、傳習錄下：「道即是良知，良知原是完完全全」。

㈧良知即天理　王陽明、答顧東橋書：「吾心之良知，即所謂天理也」。答歐陽崇一書：「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理」。

㈨良知乃萬物之源　王陽明、傳習錄下：「良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，眞是與物無對」。「朱本思問：人有虛靈，方有良知；若草木瓦石之類，亦有此良知否？先生曰：人的良知，就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可爲天地矣」。

㈩良知猶佛家言本覺　章炳麟、菿漢昌言：「孟子言擴充四端，而陽明言致良知，其異同安在？切指則良知即是非之心。廣言則上蔡横浦之所謂覺也。……陽明稱致良知，亦隨其動靜爲之。天理不外良知，其後甘泉亦自了此。由今觀之。天理猶佛家言眞如，良知猶佛家言本覺。高揭眞如，人猶汗漫無所從入，一言本覺，則反心而具，天理與良知亦此比例，二說但了義不了義之分耳。然王、湛二公，門庭已別，其後遂滋爭論，蕺山本甘泉三傳弟子，並承王學，遂爲常惺惺說。苟循其本，三家竟無異也」。

(十一)致良知　王陽明、答顧東橋書：「夫良知之於節目事變，猶規矩尺度之于方圓長短也；節目事變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣；尺度誠陳，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣；良知誠致，則不可欺以節目事變，而天下之節目事變不可勝應矣。毫釐千里

之謬，不於吾心良知一念之微而察之，亦將何所明其學乎！是以不以規矩而欲定天下之方圓，不以尺度而欲盡天下之長短，吾見其乖張謬戾，日勞而無成也已」。「若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也；吾心之良知，即所謂天理也；致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心與理而爲一者也」。與陸元靜第四書：「孟子云：『是非之心，知也』。『是非之心，人皆有之』。即所謂良知也，孰是無良知乎？但不能致知耳。易謂：『知至至之』，知至者知也，至之者致知也，此致知之所以一也」。傳習錄下：「鳶飛魚躍，亦是天地間活潑潑地，無非此理，便是吾良知的流行不息。致良知，便是必有事的工夫。此理非惟不可離，實亦不得而離也。無往而非道，無往而非功夫」。李二曲、二曲集、彙語：「問：致良知三字，洩千載不傳之秘，然終不免諸儒紛紛之議何也？先生曰：此其故有二：一則文字知見，義襲於外，原不曾鞭辟著裏，眞參實悟。一則自逞意見，立異好高，標榜門戶，求伸己說，二者之謬，其蔽則均。若眞正實做工夫的人，則不如是，譬猶嬰兒中路失母，一旦得見，方刻刻依依之不暇，又何暇搖唇鼓舌妄生異同也」。

(十一)良知不明的害處　王陽明、答聶文蔚書：「後世良知之學不明，天下之人用其私智以相比軋，是以人各有心，而偏瑣僻陋之見，狡僞陰邪之術，至於不可勝說，外假仁義之名，而內以行其自私自利之實。詭辭阿俗，矯行以干譽，掩人之善而襲爲己長；訐人之私而竊以爲己直。忿以相勝而猶謂之徇義，險以相傾而猶謂之疾惡。妒賢忌能而猶自以爲公是非，恣情縱欲而猶自以爲同好惡。相陵相賊，自其一家骨肉之親已不能無爾我勝負之意，彼此藩籬之形，而況於天下之大，民物之衆，又何能一體而視之，則亦無怪於紛紛藉藉，而禍亂相尋於無窮矣」！

㈢對良知說的批評　羅欽順、困知記、答歐陽少司成崇一：「『天性之眞，明覺自然，隨感而通，自有條理，是以謂之良知，亦謂之天理』。僕雖耄，固知賢契所得在此數語，然其誤處，亦在此數語。……夫謂良知即天理，則天性明覺只是一事，區區之見要不免於二之。蓋天性之眞乃其本體，明覺自然乃其妙用；天性正於受生之初，明覺發於既生之後；有體必有用，而用不可以爲體也。……夫、孔孟之絕學，至二程兄弟始明，二程未嘗認良知爲天理也，以謂有物必有則，故學必先於格物。今以良知爲天理，乃欲致吾心之良知於事事物物（來書亦云：「致其良知於日履之間以達之天下」），則是道理全在人安排出，事物無復本然之則矣，無乃『不得於言』乎」？劉蕺山、易簀語：「爲學之要，一誠盡之矣，而主敬其功也。敬則誠，誠得天，若良知之說，鮮有不流於禪者」。又良知說：「陽明子言良知最有功於後學，然只傳孟子教法，於大學之說，終有分合。古本序曰：『大學之道，誠意而已矣。止至善之則，致良知而已矣』。宛轉說來，頗傷氣脈。至龍溪所傳天泉問答，則曰：『無善無惡者心之體，有善有惡者意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物』，益增割裂矣。即所云良知，亦非究竟義也。知善知惡，與知愛知敬相似而實不同。知愛知敬，知在愛敬之中。知善知惡，知在善惡之外。知在愛敬中，更無不愛不敬者以參之，是以謂之良知。知在善惡外，第取分別見謂之良知所發則可，而已落第二義矣。且所謂知善知惡，蓋從有善有惡而言者也。因有善有惡，而後知善知惡，是知爲意奴也，良在何處？又反無善無惡而言者也。本無善無惡，而又知善知惡，是知爲心祟也，良在何處？且大學所謂致知，亦只是致其知止之知。知止之知，即知先之知；知先之知，即是知本之知。惟其知止知先知本也，則謂之良知。亦得知在止中，良因止見，故言知止，則不必更言良知。若曰以良知之知知止，

又以良知之知知先而知本，豈不架屋疊牀之甚乎」。潘平格、求仁錄輯要卷三：「孟子良知，即是仁義，其根則性善。後世之言良知者，曰：『無有本體』，曰：『當體本虛空』，而其根則無善無惡。一爲吾儒之道，一爲佛氏眞性，相去不啻天淵。……學者信從久之，一旦觀體相呈，親見無知之面目，則曰：『心是無善無惡之心，意亦無善無惡之意，知亦無善無惡之知，物亦無善無惡之物。無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神』。其知非致知之知，物非格物之物，意非誠意之意，心非正心之心，與大學相去懸絕」。李二曲、二曲集、富平答問：「問：昔賢謂不慮而知，發於自然者謂之良知，便是天理。然好好色之心，何嘗待慮？何嘗不出於自然？如何却謂之人欲？七情如此者甚多，此猶易認也，且有明似天理，而細心體之，實屬人欲者，此則難認矣。當念之初動時，學者何以辨別」？

參看：「良心」、「良貴」、「良能」各條。

參考文獻：

①牟宗三、王陽明致良知敎，四十三年，中央文物供應社。

②成中英、「論致中和與致良知」文，見中國哲學與中國文化，六十三年，三民書局。

良能

良能的觀念，亦見於孟子。其文在「良知」條已引過。照孟子的說法，每一人都天生具備仁、義、禮、智等善性，同時也天生具備實現這些善性的力量，這個力量就叫做「良能」。良能至少就孟子說，它只是引動道德的力量，與生物性的本能有別，這一點孟子並沒有加以辨別。孟子只說「不學而能」，人類許多生物性的欲望也是如此的。

後來的哲學家應用「良能」這個觀念的時候，

也許就是因爲已察覺到這一點，所以賦予良能以「靈」的特性，以與人類其他本性的盲目性有別。例如王夫之注正蒙乾稱篇下「則神與性乃氣所固有」句就說：「耳目官骸亦可狀之象，凝滯之質，而良知良能之靈無不貫徹，蓋氣在而神與性偕也」。照這樣說，良能之自然，與耳目官骸之自然的不同，即在前者有「靈」有「神」，後者只是「凝滯之質」。耳目官骸如沒有「良知良能之靈」的貫徹，就不能使人成爲秀而靈者。

到李二曲，這一點就更明顯，他直接指出，良知良能就是人人具有的「靈原」。他說：「人人具有此靈原，良知良能，遂感而應。日用不知，遂失其正，騎驢覓驢，是以謂之百姓」。（二曲集、學髓）

此外，李二曲對「良能」還有進一步的自覺，他清楚地覺察到此能非彼能，此能是專對應着「作聖之功」而言的。他說：「外良能而別求能，縱能聖人之所不能，亦是無能。以其忘本逐末，舍血脈而求皮毛，無關於作聖之功也」。（四書反身錄、中庸）

參看：「良心」、「良知」、「良貴」各條。

良貴

孟子、告子上：「孟子曰：欲貴者，人之同心也，人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也，趙孟之所貴，趙孟能賤之」。「良貴」，就是「人人有貴於己者」，朱注：「貴於己者，謂天爵也」。天爵是指「仁義忠信，樂善不倦」。照孟子說，人人有本具的德性，也天生有實現德性的能力，只要順之而行，一樣能使人貴。這是「道德之貴」或「人格之貴」，這種貴是「求則得之」的，可以由自己作主。一般人所欣羨的爵位之貴，與此不同，它是要靠機緣，要靠別人派給你的，你去求不一定能得到，就是得到了，其權仍操之在人，所以說：「趙孟之所貴，趙孟能賤

之」。孟子良貴之說，是在「學而優則仕」的人生道路之外，另開闢了一條實現自我的大路，使人在「窮」、「達」之間，可以從容自如，對儒門的貢獻可謂大小。

後來的哲學文獻中，尸子、勸學篇（江繼培輯本），對良貴的觀念，頗有所發揮：「爵列，私貴也；德行，公貴也。奚以知其然也？司城子罕遇乘封人而下，其僕曰：『乘封人也，奚爲下之』？子罕曰：『古之所謂良人者，良其行也；貴人者，貴其心也。今天爵而人良其行而貴其心，吾敢弗敬乎』？以是觀之，古之所謂貴，非爵列也；所謂良，非先故也。人君貴於一國，而不達於天下；天子貴於一世，而不達於後世；唯德行與天地相弊也。爵列者，德行之舍也，其所息也，詩曰：『蔽芾甘棠，勿翦勿敗，召伯所憩』。仁者之所息，人不敢敗也。天子諸侯，人之所以貴也，桀、紂處之賤矣。是故曰：爵列非貴也。今天下貴爵列而賤德行，是貴甘棠而賤召伯也，亦反矣！夫德義也者，視之弗見，聽之弗聞，天地以正，萬物以偏，無爵而貴，不祿而尊也」。

參看：「天爵」條。

宋學

思想史上的「宋學」之稱，始於清代的漢學家，「宋學」一詞亦因與「漢學」相對而產生。依漢學家們的看法，宋儒只是空談心性，多雜釋、道之言，不能代表孔、孟聖賢之學的眞義。欲求聖學眞義，必須於去古未遠的漢學得之。阮元就持有這樣的見解：「兩漢經學，所以當遵行者，爲其去聖賢最近，而二氏之說，尚未起也」。（漢學師承記序）

照一般的了解，宋學重心性的體悟，重行；漢學重文獻的考證，重知。這只是就其偏向而言，事實上宋學家並非不重考證，漢學家亦非全不解義理。漢、宋之間所以發生爭執者，出於門戶之見者爲多，漢學家的眞正動機，實是在尊漢黜宋。

儘管在實質上，清代的漢學有些部分，是代表宋、明儒學的發展，但在意氣上却是宋、明儒學的一個反動。這種反動的情緒，往往使他們對前代的新儒學不免存有偏見。例如江藩在他「漢學師承記」的緒言中就曾說：「宋初承唐之弊，而邪說詭言，亂經非聖，殆有甚焉。如歐陽修之詩，孫明復之春秋，王安石之新義是已。至於濂、洛、關、閩之學，不究禮樂之源，獨標性命之旨。義疏諸書，束諸高閣，視如糟粕，棄等弁髦。蓋率履則有餘，考鏡則不足也」。

「宋學」與「漢學」，在我們今天看來，只能當作學術史上的故實。如果要研究宋、清兩代思想的異同，以及他們之間的傳承關係，這不是有效的觀念模型。

參看：「漢學」、「漢宋之爭」、「訓詁明則義理明」、「道學」、「理學」、「新儒學」各條。

宋初三先生

宋初三先生，是指胡安定、孫泰山和石徂徠，三人的年歲很接近，力學篤行之風亦相若，開宋代理學的先河。宋元學案、序錄：「宋世學術之盛，安定沈潛，泰山高明；安定篤實，泰山剛健；各得其性稟之所近，要其力肩斯道之傳，則一也。安定似較泰山爲更醇，小程子(程頤)入太學，安定方居師席，一見異之」。這段話不但說明胡、孫二氏在宋學中的地位，且論及其性格。另外黃震，以三先生相提並論，首先肯定三先生在思想史上的地位：「宋興八十年，安定胡先生，泰山孫先生，徂徠石先生，始以師道明正學，繼而濂、洛興矣。故本朝理學雖至伊、洛而精，實自三先生而始。故晦庵有『伊川不敢忘三先生』之語。震既鈔讀伊、洛書，而終之以徂徠、安定篤實之學，以推其發源之自，以示歸根復命之意，使爲吾子孫者毋蹈或者末流談虛之失，而

反之篤行之實」。（泰山學案附錄引）

宋代儒學的復興，不只在「學」，更重要的是在人格風範的樹立，以及學風的轉變，這兩點相連而生，乃儒家眞骨髓。宋初三先生對宋儒的大貢獻就在這裏。

言默

言、默問題屬於語言哲學的範圍。道家認爲可以言說的道，就不是常道，所以主張「行不言之教」而重「默」。儒家雖也深知「默」的重要，但亦兼重「言」，而主張言欲求其「當」、適於「時」，所謂「時然後言，人不厭其言」。

先哲們一向認爲「言爲心聲」，所以透過人的言談，即足以觀人而知人。先哲們也深知語言效用的限制，所以認爲「默」是更高的一種智慧。如果能把「言」、「默」適當的交相運用，則代表人類一種很高能力的表現。

對言、默問題的認識，有助於我們了解傳統哲學的一面——偏重於人生智慧的特性。

㈠言默　論語、陽貨篇：「子曰：予欲無言。子貢曰：子如不言，則小子何述焉。子曰：天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉」！老子：「行不言之教」。「辯者不善，善者不辯」。「大辯若訥」。莊子、齊物論篇：「辯也者，有不見也。」「孰知不言之辯，不道之道」。則陽篇：「言而足則終日言而盡道，言而不足，則終日言而盡物。道物之極，言默不足以載；非言非默，議有所極」。周易、繫辭傳上：「神而明之，存乎其人，默而成之，不言而信，存乎德行。」

㈡言、默的運用

(1)言欲求其當　論語、衛靈篇：「可與之言而不與之言，失人；不可與之言，而與之言，失言。智者不失人，亦不失言」。孟子、盡心篇：「未可以言而言，是以言餂之也；可以言而不言，是以不言餂之也。皆穿窬之類也」。荀子、非十二子篇：「言而當，智也；默而當，亦智也

。故知默，猶知言也」。鬼谷子、權篇：「言辭五：曰病，曰怨，曰憂，曰怒，曰喜。故曰：病者，氣衰而不神也；怨者，腸絕而無主也；憂者，閉塞而不泄也；怒者，妄動而不治也；喜者，宣散而無要也。此五者，精則用之，利則行之。故與智者言，依於博；與拙者言，依於辨；與辨者言，依於要；與貴者言，依於勢；與富者言，依於高；與貧者言，依於利；與賤者言，依於謙；與勇者言，依於敢；與過者言，依於銳。此其術也，而人常反之。是故與智者言，將此以明之；與不智者語，將此以教之，而甚難爲也。故言多類，事多變。言不失其類，事亦不亂。終日不變，而不失其主，故智貴不妄」。

(2)**有道則言，無道則默**　中庸：「是故居上不驕，爲下不倍。國有道，其言足以興；國無道，其默足以容。詩曰：既明且哲，以保其身，其此之謂與」？

(3)**聞道者言不如默**　蘇伯衡、默齋說：「夫言傳不可也，豈不可心授乎？夫言求不可也，豈不可心領乎？焉有心授心領而不默焉而契，若針之於石者乎？此非苟默而已矣。誠以爲道至微妙，非言語所能形容也。苟聞道而事乎言語之末，非惟不足以盡之，且將開是非之端，而好奇立異者，不勝夫紛紜也。孰若默示以行，而使之默悟之爲愈哉！……遊於夫子之門三千人，而秀出其間者獨顏回。……甚矣默之難也！是故顏回愼默也，愼默而後恭默，恭默而後淵默。雖堯舜之治天下，亦世外淵默哉」？（蘇平仲文集）

(三)**言、默皆有責**　韓非子、南面篇：「主道者，使人臣必有言之責，又有不言之責。言無端末，辯無所驗者，此言之責也。以不言避責，持重位者，此不言之責也。人主使人臣言者，必知其端末，以責其實；不言者，必問其取舍，以爲之責，則人臣莫敢妄言矣，又不敢默然矣。言、默則皆有責也」。

(四)**默的工夫足以成言**　李二曲、二曲集、會

約：「習學先習不言，無論見未透，行未至者不言，即見已透，行已至者，一概靜默不言，始也勉強力制，數日不發一語漸至數月，不發一語，極至於三年不輕發一語，如是則所蓄者厚，所養者深，不言則已，言則成經矣，人不聞則已，聞即信服矣。所謂三年不言，言乃雍是也。萬一尊長或平日知契固問，惟就所聞坦懷以對。

(五)**由言足以知人**　論語、堯曰篇：「不知言，無以知人也」。顧炎武、日知錄、凡易之情：「愛惡相攻，遠近相取，情偽相感，人心之至變也，於何知之，以其辭知人。將叛者其辭慚，中心疑者其辭枝，吉人之辭寡，躁人之辭多，誣善之人其辭游，失其守者其辭屈。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉！是以聖人設卦以盡情偽，夫誠於中必形於外，君子之所以知人也」。王柏心、辨言：「言之蘊，溢而為氣象，是誠之肅也，安可掩？安可誣？故言之寬以裕、和以暢者，其人之慈仁溫良可知也；言之靜以正、肅以愨者，人之恭儉好禮可知也；言之疏以達，闊以遠者，人之英亮開濟可知也；言之莊以敬，廉以潔者，人之亢直不回可知也。為險峭察慧之言者，其人必刻深；為勁悍驁戾之言者，其人必果躁；為曲謹和媚之言者，其人必諂佞；為浮豔夸毗之言者，其人必侈蕩。凡若此者，考之於事理，察之於氣象，皆昭然可辨也」。(百柱堂文集)

參看：「辯說」、「靜」條。

參考文獻：唐君毅、中國哲學原論上冊、第七章：「原言與默」，第八章：「原辯與默」。五十五年，香港人生出版社。

言意之辨

言意之辨，即言能盡意或言不能盡意之辨。這個問題早就存於先秦哲學之中，要到魏、晉時代，才自覺地把它提出來鄭重加以討論。這種討論，不但是對語言意義做了反省的努力，且關涉到學術領域的釐清問題。主張言能盡意，必求名

實相應，大抵屬于經驗科學的語言。而言不能盡意，則是形上學的語言。魏、晉人言意之辨，與魏、晉玄學的盛行之間，有一定的關係。

㈠言意之辨的緣起　牟宗三、才性與玄理、「言意之辯」之緣起：「魏初才性名理之非先秦名家所談之形名、名實問題，現在有一直接而顯明的特徵足以區別開，此即在形名或名實上，名與實要對應。『名以檢形，形以定名』。此在原則上，是肯定名言是能指實而且盡實的。但在才性名理，則既是品鑒人品、才性，則在原則上，名與實即不能一一相對應，此即函說：名言不是指謂的名言，而是品鑒的名言，欣趣的名言，而『實』亦不是外在的形物，一定的對象，而是生命之恣態。如是此種品鑒名言，即無一定之形物為其對應之實。雖足以指點而透露出生命恣態之內容，然此內容，是永不能為那名言所盡的。如此，由品鑒才性，必然有『言不盡意』之觀念之出現。此為『言意之辨』與起之直接的理由」。

㈡言意之辨與玄學　湯用彤、魏晉玄學論稿、言意之辨：「夫玄學者，謂玄遠之學。學貴玄遠，則略於具體事物而究心抽象原理。論天道則不拘於構成質料，而進探本體存在，論人事則輕忽有形之粗迹，而專期神理之妙用。夫具體之迹象，可道者也，有言有名者之。抽象之本體，無名絕言而以意會者也。迹象本體之分，由於言意之辨。依言意之辨，普遍推之，而使之為一切論理之準量，則實為玄學家所發現之新眼光新方法。王弼首唱得意忘言，雖以解易，然實則無論天道人事之任何方面，悉以之為權衡，故能建有系統之玄學。夫漢代固嘗有人祖尚老、莊，鄙薄事功，而其所以終未舍棄天人災異通經致用之說者，蓋尚未發現此新眼光新方法而普遍用之也」。

㈢言盡意論　歐陽建、言盡意論：「有雷同君子問於達衆先生曰：世之論者，以為言不盡意，由來尚矣。至乎通才達識，咸以為然。若夫蔣公（濟）之論眸子，鍾（會）、傅（嘏）之言才性

，莫不引此爲談證，而先生以爲不然，何哉？先生曰：夫天不言而四時行焉，聖人不言而鑒識形焉。形不待名，而方圓已著；色不俟稱，而黑白以彰。然則名之於物，無施者也，言之於理，無爲者也，而古今務於正名，聖賢不能去言，其故何也？誠以理得於心，非言不暢，物定於彼，非名不辨。言不暢意，則無以相接；名不辨物，則鑒識不顯。鑒識顯而名品殊，言稱接而情志暢。原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之稱也。欲辨其實，則殊其名。欲宣其志，則立其稱。名逐物而遷，言因理而變。此猶聲發響應，形存影附，不得相與爲二。苟其不二，則無不盡，吾故以爲盡矣」。（藝文類聚卷十九）

(四)言不盡意論　周易、繫辭傳：「書不盡言，言不盡意」。王弼、周易略例、明象：「象生於意而存象焉，則所存者，乃非其象也。言生於象而存言焉，則所存者，乃非其言也。然則忘象者，乃得意者也。忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也」。何劭、荀粲傳：「粲諸兄並以儒術論議，而粲獨好言道。常以爲子貢稱夫子之言性與天道不可得而聞。然則六籍雖存，固聖人之糠粃。粲兄俁難曰：易亦云，聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言，則微言胡爲不可得而聞見哉？粲答曰：蓋理之微者，非物之象所擧也。今稱立象以盡意，此非通於意外者也。繫辭焉以盡言，此非言乎繫表者也。斯則象外之意，繫表之言，固蘊而不出矣」。（魏志荀彧傳注引）

參看：「名實」、「玄學」條。

參考文獻：

①湯用彤、魏晉玄學論稿：「言意之辨」。六十一年，廬山出版社臺一版。

②牟宗三、才性與玄理，第七章：「魏晉名理正名」。五十二年，香港人生出版社。

形上與形下

這個觀念始於周易繫辭傳，在哲學史上，惟宋代理學家最喜歡用這個觀念。在易傳裏，形上者爲道，形下者爲器，理學家除承繼道、器之分外，亦以形上形下爲理與氣，道與氣，理與器，理與事等的區分，在意義上皆道與器的變說。

陰陽究竟是形上抑形下？二程和戴東原持相反的看法，二程認爲陰陽是形下，東原認爲陰陽是形上。對陰陽解釋的差異，反映出双方哲學立場的不同。

清末的維新思想家，曾有以形上形下論中西文化者，認爲中國以形上之道勝，西方以形下之器勝。這個說法即含有中國思想是重道而輕器。衡之於宋代理學家，亦確有此傾向。像張橫渠就明說：「運於無形之謂道，形而下者不足以言之」。（正蒙、天道篇）

㈠**道、器之分**　周易、繫辭傳：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。

㈡**道、氣之分**　程頤、語錄：「離了陰陽便無道，所以陰陽者是道也。陰陽，氣也，氣是形而下者，道是形而上者。形而上者則是密也」。

㈢**理、氣之分**　朱熹、答黃道夫：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。其性其形，雖不外乎一生，然其道器之間分際甚明，不可亂也。」

㈣**理、器之分**　朱熹、語類卷九十五：「形而上者，無形無影是此理。形而下者，有情有狀是此器」。

㈤**理、事之分**　朱熹、語類卷七十五：「形而上者是理，才有作用，便是形而下者。事物雖大，皆形而下者。堯、舜之事業是也。理雖小，皆形而上者」。

㈥**道德性命與名物度數之分**　陸象山、語錄引：「或謂：先生之學是道德性命，形而上者；晦翁之學是名物度數，形而下者。學者當兼二先

生之學」。

㈦**氣化與品物之分**　戴震、孟子字義疏證、天道：「氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂」。

㈧**陰陽爲形下**　程頤、語錄：「繫辭曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器』。又曰：『立天之道，曰陰曰陽；立地之道，曰柔曰剛；立人之道，曰仁曰義』。又曰：『一陰一陽之謂道』。陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也」。

㈨**陰陽和五行之氣皆形而上**　戴震、孟子字義疏證、天道：「形，謂已成形質；形而上，猶曰形以前，形而下，猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器，言乎一成而不變；道，言乎體物而不可遺。不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也；其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。……六經、孔、孟之書，不聞理氣之辨，而後儒創言之，遂以陰陽屬形而下，實失道之名義也」。

㈩**中、西之分**　王韜、弢園尺牘卷四：「形而上者中國也，以道勝；形而下者西人也，以器勝。如徒頌西人，而貶己所守，未窺爲治之本原者也」。

(十一)**對程朱形上形下說的批評**　羅欽順(整庵)、困知記卷上：「夫易乃兩儀四象八卦之總名，太極則衆理之總名也；云『易有太極』，明萬殊之原於一本也；因而推其生生之序，明一本之散爲萬殊也；斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉？斯義也，程伯子（明道）言之最精，叔子(伊川)與朱子似乎小有未合。今其說具在，必求所以歸於至一斯可矣。程伯子嘗歷擧「繫辭『形而上者謂之道，形而下者謂之器』。『立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔曰剛；立人之道，曰仁曰義』。『一陰一陽之謂道』數語，乃從而申之曰：『陰陽亦形而下者也，而曰道

者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也』。學者試以此言潛玩精思，久久自當有所見。謂叔子小有未合者，劉元承記其語有云：『所以陰陽者道』。又云：『所以闔闢者道』。竊詳『所以』二字固指言形而上者，然未免微有二物之嫌；以伯子『元來只此是道』之語觀之，自見渾然之妙，似不須更着所以字也。所謂朱子小有未合者，蓋其言有云：『理與氣決是二物』。又云：『氣強理弱』。又云：『若無此氣，則此理如何頓放』？似此類頗多。惟答柯國材一書有云：『一陰一陽往來不息，即是道之全體』。此語最爲直截，深有合於程伯子之言，然不多見，不知竟以何者爲定論也」？

參看：「道與器」、「體用」、「理氣論」各條。

形與神

形是形體，神是精神。因二者之間的離合而產生的問題，是宗敎上的大問題，也是哲學上的大問題。

相信人死後有靈魂的存在——神可脫離形而獨存，是人類各社會相當普遍的信仰，中國也不例外。不過從文獻上看，中國到了春秋時代，這種信仰已有動搖，此可於子產的魂魄論見之。同時叔孫豹的三不朽論，與靈魂信仰完全無關，也不帶有任何宗敎色彩。

形與神的觀念，已分別出現於中庸，荀子且有「形具而神生」之說。先秦哲學家雖已開始使用這個觀念，但並未重視，在這個時代，形與神所涉及的問題，是透過魂魄和鬼神等觀念在討論。

形與神成爲哲學上的重要觀念，並發展出哲學性的問題，始於東漢，到了南北朝時代，已成哲學的中心問題之一。東漢桓譚的形神論，是爲了反對神仙思想而作。南北朝時代的神滅不滅之爭，則是站在本土人文主義的立場，與神佛思想的鬭爭。信佛的人，主張「形滅而神不滅」。反

對者所持的主要論點是「形神不相離」。形神既不相離，所以形滅之日即神消之時。其他時代有主張「神爲形之主」者，有主張「神生於形」者，大抵都與形神不離說爲同類。

形與神的觀念，後來仍不斷有所發展，例如在王夫之的思想中，曾是組成認識論的重要觀念：「形也，神也，物也，三相遇而知覺乃發」。(正蒙太和篇注)

㈠神產生於形　荀子、天論篇：「天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂藏焉，夫是之謂天情」。王安石、禮樂論：「神生於性，性生於誠，誠生於心，心生於氣，氣生於形。形者有生之本」。

㈡神爲形的主宰　淮南子、原道訓：「形、神、志氣，各居其宜，以隨天地之所爲。夫形者生之舍也，氣者生之充也，神者生之制也，一失位則二者傷矣。今人之所以睦然能視，營然能聽，形體能抗，而百節可屈伸，察能分白黑，視醜美，而知能別同異，明是非者，何也？氣爲之充而神爲之使也。故以神爲主者，形從而利，以形爲制者，神從而害」。周敦頤、太極圖說：「唯人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣」。

㈢形神不相離　史記、太史公自序：「凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。死者不可復生，離者不可復合，故聖人重之」。桓譚、新論、形神：「余嘗過故陳令同郡杜房，見其讀老子書，言：『老子用恬淡養性，致壽數百歲；今行其道，寧能延年却老乎』？……余見其旁有麻燭，而地垂一尺所，則因以喻事。言：『精神居形體，猶火之然燭矣，如善扶持，隨火而側之，可毋滅而竟燭。燭無，火亦不能獨行於虛空，又不能後然其灺。灺猶人之耆老，齒墮髮白，肌肉枯臘，而精神弗爲之能潤澤。內外周遍，則氣索而死，如火　之俱盡矣』。……今人之養性，或能使墮齒復生，白髮

更黑，肌顏光澤，如彼促脂轉燭者，至壽極亦獨死耳。明者知其難求，故不以自勞；愚者欺或，而冀盡脂易燭之力，故汲汲不息。又草木五穀，以陰陽氣生於土，及其長大成實，實復入土而後能生，猶人與禽獸昆蟲，皆以雄雌交接相生。生之有長，長之有老，老之有死，若四時之代謝矣。而欲變易其性，求爲異道，惑之不解者也」。

范縝、神滅論：「或問予云：『神滅，何以知其滅也』？答曰：『神即形也，形即神也，是以形存則神存，形謝則神滅也』。問曰：『形者無知之稱，神者有知之名，知與無知，即事有異，神之與形，理不容一，形神相即，非所聞也』。答曰：『形者神之質，神者形之用，是則形稱其質，神言其用，形之與神，不得相異也』。問曰：『神故非質，形故非用，不得爲異，其義安在』？答曰：『名殊而體一也』。問曰：『名既已殊，體何得一』？答：『神之於質，猶利之於刀，形之於用，猶刀之於利，利之名非刀也，刀之名非利也。然而捨利無刀，捨刀無利，未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在』？」

(四)形滅神不滅　文子：「形有靡而神不化」。

慧遠、沙門不敬王者論：「問曰：……夫稟氣極於一生，生盡則消液而同無，神雖妙物，故是陰陽之所化耳。既化而爲生，又化而爲死。既聚而爲始，又散而爲終。因此而推，故知神形俱化，原有異統。……若令本異，則異氣數合，合則同化，亦爲神之處形，猶火之在木。其生必存，其毀必滅。形離則神散而罔寄，木朽則火寂而靡託，理之然矣。……答曰：夫神者何耶？極精而爲靈者也。極精則非卦象之所圖，故聖人以妙物而爲言，雖有上智，猶不能定其體狀，窮其幽致。而談者以常識生疑，多同自亂，爲其誣也，亦已深矣。……論者不尋方生方死之說，而惑聚散於一化；不思神道有妙物之靈，而謂精粗同盡，不亦悲乎？火木之喻，原自聖典，失其法統，故幽興莫尋。……請爲論者，驗之以實，火之傳於

薪，猶神之傳於形。火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮之術妙。前形非後形，則悟情數之感深。惑者見形朽於一生，便以爲神情俱喪，猶覩火窮於一木，謂終期都盡耳。此曲從養生之談，非遠尋其類者也」。沈約、難范縝神滅論：「來論云：『形即是神，神即是形』。又云：『人體是一，故神不得二』。若如雅論，此二物不得相離，則七竅百體，無處非神矣。……若如來論七尺之神，神則無處非形，形則無處非神矣。刀則唯刃獨利，非刃則不受利名，故刀是擧體之物，利是一處之目。刀之與利既不同矣，形之與神，豈可妄合耶？又昔日之刀，今鑄爲劍，劍利即是刀利，而刀形非劍形；於利之用弗改，而質之形已移，與夫前生爲甲，後生爲丙，夫人之道或異，往識之神猶傳，與夫劍之爲刀，刀之爲劍，有何異哉！又一刀之質，分爲二刀，形已分矣，而各有其爲利；今取一半之身，而剖之爲兩，則飲齕之生即謝，任重之爲不分，又何得以刀之爲利，譬形之與神耶」！蕭琛、難神滅論：「內兄范子縝著神滅論，以明無佛，自謂辯摧衆口，日服千人，予意猶有惑焉。……難曰：今論形神合體，則應有不離之證，而直云神即形，形即神，形之與神，不得相異。此辨而無徵，有乖篤喻矣。予今據夢以驗形神不得共體。當人寤時，其形是無知之物，而有見焉，此神遊之所接也。……夫刃之有砥礪之功，故能水截蛟螭，陸斷兕虎，若窮利盡用，必摧其鋒鍔，化成鈍刃，如此則利滅而刃存，即是神亡而形在，何云捨利無刃，名殊而體一耶？刃利既不俱滅，形神則不共亡，雖能近取，理實乖矣」。曹思文、難神滅論：「形非即神也，神非即形也。……生則合而爲用，死則形留而神逝也。何以言之？昔者趙簡子疾五日不知人，秦穆公七日乃寤，並神遊於帝所，帝賜之鈞天廣樂，此其形留而神逝者乎」。

參看：「鬼神」、「形與氣」條。

形與氣

孟子有「養氣」之說，亦有「形色天性」和「踐形」等言，可知形與氣在孟子裏已分別出現。但形氣連言在先秦哲學文獻中尚屬少見。在呂氏春秋盡數篇裏，有「精神安於形」的思想，同篇中曾一再「精氣」連用。又說「形不動則精不流，精不流則氣鬱」。氣似乎也是屬于精神的。若然，形與氣與身心相對的觀念很相類。

形與氣的觀念在漢代應用的比較廣，有用之於自然現象的，如淮南子、泰族訓：「形氣動於天，則景星見」。有用之討論壽命長短的，如王充論衡、無形篇：「夫形不可變更，年不可減增，何則？形氣性天也」。也有用之於醫學者，如素問、玉機眞藏論：「凡治病察其形氣色澤」。至於淮南子原道訓所說「形者，生之舍也；氣者，生之充也」。與上引呂氏春秋的用法很相近。

後世哲學家中，明代的呂坤，對形與氣做了哲學性的發揮。他所說的「氣」，是形而上底，爲宇宙萬物之所本，相當於宋儒所說的「理」。「形」是形而下的。形可以消滅，而氣則萬古常存。這種思想，與較晚的王夫之的以氣爲一切變化的實體的理論很接近，只是王夫之已無形而上下之分，認爲「凡虛空皆氣也」。（正蒙太和篇注）就氣化論的哲學而言，王氏又更進了一步。

呂坤討論形氣的思想，見之於呻吟語：「氣用形，形盡而氣不盡；火用薪，薪盡而火不盡；故天地惟無能用有。五行惟火爲氣，其四者皆形也」。（談道）又：「形生於氣，氣化沒有底，天地定然沒有；天地沒有底，萬物定然沒有」。「形者，氣之橐囊也；氣者，形之線索也。無形，則氣無所憑藉以生；無氣，則形無所鼓舞以爲生。形須臾不可無氣，氣無形則萬古依然在宇宙間也」。「天地萬物只是一氣聚散，更無別個。形者，氣所附以爲凝結；氣者，形所託以爲運動。無氣則形不存，無形則氣不住」。（天地）

參看：「形與神」條。

攻乎異端

論語、爲政篇：「攻乎異端，斯害也已」。歷來的解釋頗不一致，且有明顯的兩種相反的說法：一種是由不能容忍異見方面去解釋的，一種是由容忍異見方面去解釋的。孔子的本意究竟如何，由於文字訓解的不同，不免各執一詞。但就孔子言孔子，他是比較寬容的（參看我的「先秦七大哲學家」三一——三二頁），孟子以後的哲學家就有些不同。儘管儒家有「道並行而不相悖」的偉大理想，但各家視異端爲邪說，攻之不遺餘力的不寬容態度，可謂史不絕書。這本是人類各大文明史裏的共同現象，不足爲奇。今日的問題是，我們如何才能減少偏見，培養出開放的心靈？用戴杜衡氏的話來說，就是如何使我們這一代，大家都能享受到「免於偏見的自由」？此在知識份子實在很難，有點成就的尤其難，而知識份子的禍害社會也正在此。我想「現代化」的標準裏面，這應該是重要的一點。

㈠**何謂異端**　陸象山、與薛象先書：「異端之說，出於孔子。今人鹵莽，專指佛、老爲異端，不知孔子時固未見佛、老，雖有老子，其說亦未曾彰著。夫子之惡鄕愿，論語、孟子皆見之。獨未見排老氏，則所謂異端者，非指佛、老明矣。異字與同字爲對，有同而後有異。孟子曰：『耳有同聽，目有同美，口有同嗜，心有同然』。又曰：『若合符節』。又曰：『其揆一也』此理所在，豈容不同？不同此理，即異端矣」。呂坤、呻吟語、聖賢：「天下古今一條大路，曰大中至正，是天造地設的。『這箇路上，古今不多幾人走』？曰：『堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔、顏、曾、思、孟，其餘識得的，周、程、張、朱，雖不到盡頭，畢竟是這路上人。將這箇路來比較古今人，雖伯夷、伊、惠，也是異端，更那說那佛、老、楊、墨、陰陽、術數諸家。若論箇分曉，伯

夷、伊、惠是旁行的，佛、老、楊、墨是斜行的，陰陽、術數是岐行的，本原處都從正路起，却念頭一差，走下路去，愈遠愈謬，所以說異端」。李二曲、二曲集、彙語：「或言及異端，先生曰：端字亦須體認，吾人發端起念之初，其端果仁、果義、果禮、果智？此是正念，此便是心術端，此便是端人正士；否則便是邪念，便是心術不端，便非端人正士，即此便是異端，不待從事於楊、墨、釋、老而後爲異端也」。

㈡異端興起之故　朱熹：「世學不明，異端蠭起，大率皆便於私意人欲之實，而可以不失道義問學之名，以故學者翕然趨之。然諺有之，是眞難滅，是假易除，但當力行，吾道便益光明，則彼之邪說，如雪見晛耳，故不必深與之辨」。(續近思錄卷十三)章學誠、文史通義、原學中：「學因人而異名，學斯舛矣；是非行之過而至於此也，出於思之過也。故夫子言學思偏廢之弊，即繼之曰『攻乎異端，斯害也已』。夫異端之起，皆思之過而不習於事者也」。

㈢不容忍異見之說　錢大昕、十駕齋養新錄、攻乎異端：「攻乎異端，何晏訓攻爲治，朱文公因之。孫奕示兒編謂攻如『攻人之惡』之『攻』，已如『末之也已』之『已』，已，止也，謂攻其異端使正道明，則異端之害人者自止。如孟子距楊、墨，則欲楊、墨之害止。韓子闢佛、老，則欲佛、老之害止也。此說勝於古注，且與鳴鼓而攻之義亦同。然任昉撰王文憲集序云：『攻乎異端，歸之正義，前人已有是言矣』。」

㈣容忍異見之說　焦循、雕菰集、攻乎異端解上：「攻，猶摩也。『我有好爵，吾與爾靡之』，靡即摩，摩即攻。『他山之石，可以攻玉』，他者，異也；攻者，磑切磨錯之也；已，止也。各持一理，此以爲異己也而擊之，彼亦以爲異己也而擊之，未有不成其害者，豈孔子之教也！異端，猶云兩端，攻而摩之以用其中而已。漢賢良策問云：『或曰良玉不瑑，又云非文無以輔德，

二端異焉』。然則異端之云，第謂說之不同耳。故諸亮長民、貽劉敬宣書云：『異端將盡，世路方夷』則凡異己者通稱爲異端，至晉世猶然也。韓詩外傳云：『別殊類使不相害，序異端使不相悖』。此即發明論語之義。蓋異端者，各爲一端，彼此互異，惟執持不能通則悖，悖則害矣。有以攻治之，所謂『序異端』也；『斯害也已』，謂『使不相悖』也」。熊十力、讀經示要卷二：「論語，子曰：『攻乎異端，斯害也已』。端，緒也；異者，思想之發端不必同。諸子百家，各立學派，唯其思想發端處互異，易繫傳所謂百慮殊塗者是也。古今一切學術，各於眞理，有其見到之方面，亦各有所蔽，而不得見到許多方面。故任異端之競其明，從而觀其會通，則必於眞理多所發見矣。善學者不必自守一家或一先生之言，以攻擊異端，故中庸云『道並行而不相悖』。若攻異端而不相容，則將以自封者自害。此聖人垂戒之深意也。而程、朱諸老先生解此章，則以異端爲不合正道，遂謂攻爲治，謂治異端即自害，聖人識量，豈若是狹？與中庸之言，明明不合」。

(五)**異端之害** 朱熹：「異端之學、以性自私，固爲大病，然又不察氣質情欲之偏，而率意妄行，便謂無非至理，此尤害事。近世儒者之論，亦有近似之者，不可不察也」。(續近思錄卷十三) 顧炎武、日知錄、士大夫晚年之學：「南方士大夫，晚年多好學佛；北方士大夫，晚年多好學僊(仙)。夫一生仕宦，正宜進德修業，以補從前之闕，而知不能及，流於異端，其與求田問舍之輩，行事雖殊，而孳孳爲利之心，則一而已矣」。李二曲、二曲集、盩厔答問：「楊、墨異端也，佛、老異端之異端也。徇華廢實，吾敎中之異端也。敎外之異端其害淺，敎內之異端其害深」。兪正燮、癸巳存稿、異端：「魏王肅、字子雍，何晏、字平叔，王弼、字輔嗣，晉皇甫謐、字士安，唐啖助、字叔佐，趙匡、字伯循，陸

質、本名淳、字伯沖，宋孫復、字明復，王安石、字介甫，此九人者，蔑棄典文，幽沈仁義，游辭浮說，波蕩後生，使易、書、禮、春秋、論語舊說盡亂。而王肅最爲精悍，兼采馬融、賈逵之與鄭異者羅織之。時蜀李譔亦皆依準賈、馬，與王氏殊隔，初不見其所述，而意歸多同，其餘人益不足責矣」。

參看「正統」、「道統」、「理學與佛教」、「尊儒學黜百家」各條。

參考文獻：蕭公權、「聖教與異端」文，上海「觀察」第十、十一、十二期。又見迹園文存，五十九年，大西洋圖書公司。

見聞之知與德性之知

根據論語的記載，孔子曾兩次涉及到這個問題：(1)「子曰：賜也，女以予爲多學而識之者與？對曰：然，非與？曰：非也，予一以貫之」。(2)「子曰：蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之；多見而識之，知之次也」。這裏顯然蘊涵着德性之知重於見聞之知。孟子雖沒有正面接觸這個問題，但從先驗的善性和良知的觀念出發，導出與見聞之知的對立，是可以想見的。荀子特別重視經驗之知，他與孟子之間的歧見，在某一方面，就是由於這種對立而形成。

不過二者之間在先秦時代，還沒有發生明顯的爭論。見聞之知與德性之知之間的爭論，從宋代才開始。張橫渠和程伊川主張的德性之知不生於見聞，是承襲孟子而來。所以產生爭論的焦點，是因他們在堅持二者的不同之外，且認爲見聞之知對德性有碍。這就牽及到儒家所說的道德——用張橫渠的話說，就是根於「天德良知」的道德，與經驗知識之間關係的問題。這個問題在宋、明時代雖然被提出來，且有所爭執，但並沒有能解決。値得注意的是，王夫之已有內外結合，主客統一的思考，劉蕺山已認識到見聞之知對德性的啓導作用，王廷相更進一步提出與荀子若合符

節的由知可以達德的新路向。順着這個方向思考下去，二者之間的對立和衝突的問題，是不難解決的。

㈠見聞之知和德性之知的不同　張載、正蒙、大心篇：「天大無外，故有外之心，不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性之知。德性之知，不萌於見聞」。程頤、語錄：「聞見之知，非德性之知，物交物則知之，非內也，今之所謂博學多能者是也。德性之知，不假見聞」。王陽明、傳習錄下：「聖人無所不知，只是知個天理；無所不能，只能能個天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理。不是本體明後，却于天下事物，都便知得，便做得來也。天下事物，如名物度數，草木鳥獸之類，不勝其煩。聖人便是本體明了，亦何緣盡能知得？但不必知的，聖人自不消求知。其所當知的，聖人自能問人」。

㈡見聞之知不及德性之知，但亦屬必要　張載、正蒙、誠明篇：「誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已」。乾稱篇：「有無一，內外合，此人心之所自來也。若聖人則不專以聞見爲心，故能不專以聞見爲用」。又語錄：「聞見不足以盡物，然又須要他。耳目不得，則是木石；要他便合得內外之道。若不聞不見，又何驗」？

㈢見聞之知對德性有礙　張載、正蒙、大心篇：「大其心，則能體天下之物；物有未體，則心爲有外。世人之心，止於聞見之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心」。王夫之、正蒙、大心篇注：「太虛寥廓，分明可見，而心知固不能度，況其變化難知者乎！是知耳目心知之不足以盡道，而徒累之使疑爾。心知者，緣見聞而生，其知非眞知也」。

㈣見聞之知與德性之知爲一而不相礙　朱熹、語類卷三十四：「問：知有聞見之知否？曰：知只是一樣知，但有眞與不眞，爭這些子。不是後來又別有一項知，亦只是這箇事」。王陽明、

答歐陽崇一：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞」。劉蕺山、體認親切法：「予嘗謂學術不明，只是大學之敎不明。大學之敎不明，不爭格致之辨，而實在誠正之辨。蓋良知與聞見之知，總是一知，良知何嘗離得聞見，聞見何嘗遺得心靈。」（劉蕺山學案）王夫之、正蒙、乾稱篇下注：「內心合外物以啓，覺心乃生焉，而於未有者知其有也；故人於所未見未聞者不能生其心」。「欲閉內而滅外，使不得合，則雖聖人不能合此而生其知覺」。

(五)對重德性之知輕見聞之知主張的批評　王廷相、雅述上篇：「物理不見不聞，雖聖哲亦不能索而知之。使嬰兒孩提之時，即閉之幽室，不接物焉；長而生之，則日用之物不能辨矣，而況天地之高遠，鬼神之幽冥，天下古今事變，杳無端倪，可得而知之乎？夫神性雖靈，必藉見聞思慮而知；積知之久，以類貫通，而上天下地，入於至細至精，而無不達矣，雖至聖莫不由此。……夫聖賢之所以爲知者，不過思與見聞之會而已。世之儒者乃曰思慮見聞爲有知，不足爲知之至，別出德性之知爲無知，以爲大知。嗟乎！其禪乎！不思甚矣。殊不知思與見聞必由吾心之神，此內外相須之自然也；德性之知，其不爲幽閉之孩提者幾希矣。禪學之惑人每如此」。劉蕺山、論語學案、知之次：「世謂聞見之知與德性之知有二。予謂聰明睿知，非恃乎睿知之體，不能不竅於聰明，而聞見啓焉。性亦聞見也，效性而動者學也。今必以聞見爲外，而欲墮體黜聰求睿知，並其睿知而槁矣，是隳性於空，而禪學之談柄也」。

參看：「尊德性與道問學」、「知與行」條。

八畫

命

命的涵義，就歷代哲學文獻所見，有高度的分歧性。綜合起來，大抵可分三類：(1)就個人而言，命的涵義有壽命、本性、性命、人性、人所稟之理等。(2)就與天所關連者而言，則命的涵義有天命、自然而不可免、太一下降、分於道等。(3)就人與環境之間關係而言，命的涵義又有：命運、偶然性的遭遇、不知所以然而然、正命、隨命、遭命等。

此外，命有「令」的意思，與「壽命」之命一樣，乃通俗的用法，缺乏哲學的意義。

(一)**壽命**　尚書、洪範篇：「五曰考終命」。詩經、雲漢篇：「大命近止」。左傳、文公十三年：「左右曰：『命可長也，君何弗爲』？邾子曰：『命在養民。死之短長，時也。民茍利矣，遷也，吉莫如之』！遂遷於繹」。韓非子、顯學篇：「壽，命也」。王充、論衡、命義篇：「命當夭折，雖稟異行，終不得長」。白虎通義、壽命：「命者何謂也？人之壽也，天命己使生者也」。

(二)**本性或天性**　老子：「歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明」。莊子、秋水篇：「無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名」。人間世篇：「天下有大戒二：其一、命也；其一、義也。子之愛親，命也，不可解於心。君之事君，義也，無適而非君也。……夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀樂不易施

乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也」。王安石、道德經注：「命者，自無始以來未嘗生、未嘗死者也。故物之歸根曰靜，靜則復於命矣」。

㈢性命　荀子、王制篇：「君者，善群也。群道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命」。

㈣人性　左傳、成公十三年：「劉康公曰：民受天地之中以生，乃所謂命也。是以有動作威儀之則，以定命也」。

㈤人所稟之理　朱熹、語類卷四：「命之一字，如天命謂性之命，是言所稟之理也。性也有命焉之命，是言所稟之分有多寡厚薄之不同也。命之正者出於理，命之稟者出於氣質，要之皆天所賦予」。

㈥天命　尚書、康誥篇：「惟命不于常」。詩經、文王篇：「周雖舊邦，其命維新」。「永言配命，自求多福」。「命之不易」。左傳、莊公三十二年：「內史過往，聞虢請命」。論語、子罕篇：「子罕言利與命與仁」。莊子、秋水篇：「孔子曰：來！吾語女。我諱窮（窮指道不行）久矣，而不免，命也」。王夫之、尚書引義：「天之生物其化不息，初生之頃，非無所命也，無所命則仁、義、禮、智無其根」。

㈦自然而不可免　論語、顏淵篇：「死生有命，富貴在天」。莊子、大宗師篇：「死生，命也；其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也」。

㈧太一下降　禮記、禮運篇：「是故夫禮必本於太一，分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神，其降曰命，其官於天也」。

㈨分於道　大戴禮記、本命篇：「分於道謂之命，形於一謂之性，化於陰陽象形而發謂之生，化窮數盡謂之死」。

㈩命運　論語、憲問篇：「子曰：道之將行也與，命也！道之將廢也與，命也！公伯寮其

如命何」？墨子、非命上：「子墨子言曰：古者王公大人爲政國家者，皆欲國家之富，人民之衆，刑政之治，然而不得富而得貧，不得衆而得寡，不得治而得亂，則是本失其所欲，得其所惡，是故何也？子墨子言曰：執有命者以雜於民間者衆」。孟子、萬章上：「孔子進以禮，退以義，得之不得，曰有命」。「莫之爲而爲者，天也，莫之致而至者，命也」。呂氏春秋、應同篇：「故以龍致雨，以形逐影。師之所處，必生棘楚。禍福之所自來，衆人以爲命，安知其所」？王充、論衡、偶會篇：「命，吉凶之主也，自然之道，適偶之數，非有他氣旁物厭勝感動使之然也」。李康、運命論：「夫治亂運也，窮達命也，貴賤時也。故運之將隆，必生聖明之君；聖明之君，必有忠賢之臣。其所以相遇也，不求而自合；其所以相親也，不介而自親。唱之而必和，謀之而必從，道合玄同，曲折合符；得失不能疑其志，讒構不能離其交，然後得成功也。其所以得然

者，豈徒人事哉？授之者天也，告之者神也，成之者運也」。(昭明文選)列子、力命篇：「力謂命曰：『若之功奚若我哉』？命曰：『汝奚功於物而欲比朕』？力曰：『壽夭窮達，貴賤貧富，我力之所能也』。命曰：『彭祖之智不出堯、舜之上，而壽八百；顏淵之才不出衆人之下，而壽十八。仲尼之德不出諸侯之下，而困於陳、蔡；殷紂之行不出三仁之上，而居君位。季札無爵於吳，田恒專於齊國。夷、齊餓於首陽，季氏富於展禽。若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡耶』？」劉峻、辨命論：「余謂士之窮通，莫非命也。……觀管輅天才英偉，珪璋特秀，實海內之名傑，豈日者卜祝之流乎？而官止少府丞，年終四十八，天之報施，何其寡歟？然則高才而無貴仕，饕餮而居大位，自古所歎焉，獨公明而已哉？……嘗試言之曰：夫道生萬物，則謂之道，生而無主，謂之自然。自然，物見其然，不知其所以然。化而

不易，則謂之命，命也者，自天之命也。定於冥兆，終然不變，鬼神莫能預，聖哲不能謀，觸山之力無以抗，倒日之誠弗能感，短則不可緩之於寸陰，長則不可急之於箭漏，至德不能踰，上智則不免」。(全梁文)朱子、語類卷四：「問：富貴有命，如後世鄙夫小人，當堯、舜三代之世，如何得富貴。曰：當堯、舜三代之世不得富貴，在後世則得富貴，便是命。曰：如此則氣稟不一定？曰：以此氣，遇此時，是他命好。不遇此時，便是背，所謂資適逢世是也。如長平死者四十萬，但遇白起便如此，只他相撞著，便是命」

(十)偶然性的遭遇　荀子、正名篇：「節遇謂之命」。

(十一)不知所以然而然　呂氏春秋、知分篇：「命也者，不知所以然而然者也。人事智巧以舉錯者，不得與焉。故命也者，就之未得，去之未失。國士知其若此也，故以義為之決，而安處之」。列子、力命篇：「不知所以然而然，命也。」

(十二)正命、隨命、遭命　孟子、盡心上：「孟子曰：莫非命也，順受其正，是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也」。王充、論衡、命義篇：「傳曰：說命有三：一曰正命，二曰隨命，三曰遭命。正命，謂本稟之自得吉也，性然骨善，故不假操行以求福而吉自至，故曰正命。隨命者，戮力操行而吉福至，縱情施欲而凶禍到，故曰隨命。遭命者，行善得惡，非所冀望，逢遭於外而得凶禍，故曰遭命」。白虎通義、壽命篇：「命者何謂也？人之壽也，天命己使生者也。命有三科以記驗：有壽命，以保度；有遭命，以遇暴；有隨命，以應行。壽命者，上命也，若言『文王受命唯中身，享國五十年』。隨命者，隨行為命，若言『怠棄三正，天用勦絕其命』矣，又欲使民務仁立義，闕無滔天，滔天則司命舉，過言則用以弊之。遭命者，逢世殘賊，若上逢亂君，下必災變暴至，夭絕人命，沙鹿崩于受邑是也」。朱熹、語

類卷六十：「有不以罪而枉罷者亦是命。有罪而被罷者非正命，無罪而被罷者是正命也」。語類卷二十四：「孟子只說莫非命也。却有個正與不正。所謂正命者，蓋天之始初命我，如事君忠，事父孝，便有許多條貫在裏」。

參看：「天命」、「性命」、「非命」各條。

和

「和」是傳統哲學家們追求的基本價值之一，在生活的各方面都表現出「和」的强烈要求。內心的寧靜和諧，代表人生很高的境界。孔子主張「父爲子隱、子爲父隱」，孟子認爲「父子不責善，責善則離」，都是爲了維護家庭的和睦。「天人合一」的思想，則在要求人與天之間的和諧。值得我們注意的是，和的價值觀，與我們這個時代爆發的「疏離之病」，正好針鋒相對，中國傳統以「和」爲中心而建立的價值哲學，對這種因工業化、都市化而帶來的時代病，是否能提供一些貢獻呢？這個問題，值得我們仔細想想。

㈠**一條心**　尚書、無逸篇：「文王……自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和萬民」。左傳、僖公五年：「如是，則非德，民不和，神不享矣」。襄公二十七年：「凡諸侯小國，晉楚所以兵威之，畏而後上下慈和，慈和而後能安靖其國家以事大國，所以存也」。莊子、天下篇：「古之人其備乎！配神明、醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓」。管子、君臣下：「君以利和，臣以節信，則上下無邪矣」。形勢篇：「上下不和，雖安必危」。白心篇：「建當立，有以靖爲宗，以時爲寶，以政爲儀，和則能久」。形勢解篇：「君臣親，上下和，萬民輯，故主有令則民行之，上有禁則民不犯。君臣不親，上下不和，萬民不輯，故令則不行，禁則不止。故曰：上下不和，令乃不行」。慎子、君人篇：「法之所加，各以其分蒙其賞罰，而無望於君，是以怨不生而上下和矣」。荀子、王制篇：「故義以分則和，和

則一，一則多力，多力則强」。禮記、經解篇：「發號出令而民說，謂之和。」

㈡和順　國語、越語：「此逆於天而不和於人」。老子：「終日號而不嗄，和之至也」。莊子、人間世篇：「形莫若就，心莫若和」。禮記、昏義篇：「外內和順，國家理治，此之謂盛德」。

㈢和睦　左傳、襄公十一年：「和戎狄，國之福也」。論語、季氏篇：「均無貧，和無寡，安無傾」。墨子、兼愛中：「君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和調，此則天下之害也」。老子：「六親不和，有孝慈」。荀子、王制篇：「刑政平，百姓和，國俗節，則兵勁城固，敵國案自詘矣」。禮記、經解篇：「由禮則父子親，兄弟和」。大戴禮記、禮察篇：「刑罰積而民怨倍，禮義積而民和親」。

㈣調和　莊子、齊物論：「和之以天倪」。天下篇：「以樂爲和」。管子、四時篇：「歲掌和，和爲雨」。「日掌陽，月掌陰，歲掌和。陽爲德，陰爲刑，和爲事」。內業篇：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以爲。人和乃生，不和不生」。荀子、天論篇：「陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成」。呂氏春秋、貴公篇：「陰陽之和，不長一類，甘露時雨，不私一物，萬民之主，不阿一人」。大樂篇：「凡樂，天地之和，陰陽之調也」。禮記、禮運篇：「禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦」。樂記篇：「樂者，天地之和也」。周敦頤、通書、禮樂：「禮，理也；樂，和也。陰陽理而後和。……萬物各得其理然後和」。朱熹、語類卷九二：「問樂，曰：古聲只是和，後來多以悲恨爲佳」。

㈤和諧　莊子、在宥篇：「我守其一，以處其和」。管子、內業篇：「彼心之情，利安以寧，勿煩勿亂，和乃自成」。韓非子、解老篇：「積德而後神靜，神靜而後和多，和多而後計得，

計得而後能御萬物」。

㈥**和樂**　荀子、富國篇：「故儒術誠行，則天下大而富，佚而功，撞鐘擊鼓而和。故墨術誠行，則天下尚儉而彌貧，非鬬而日爭，勞苦頓萃而愈無功，愀然憂戚非樂而日不和」。阮籍、樂論：「夫樂者，天地之體，萬物之性也。合其體，得其性，則和。離其體，失其性，則乖。昔者聖人之作樂也　將以順天地之性，體萬物之生也」。嵇康、聲無哀樂論：「夫曲用每殊，而情之處變，猶滋味異美，而口輒識之也。美有甘，和有樂，然隨曲之情，盡於和域，應美之口，絕於甘境，安得哀樂於其間哉」？

㈦**和與同之辨**　左傳、昭公二十年：「齊侯至自田，晏子侍于遄臺，子猶馳而造焉。公曰：『唯據（梁丘據，字子猶）與我和夫』！晏子對曰：『據亦同也，焉得爲和』！公曰：『和與同異乎』？對曰：『異。和如羹焉，水火醯醢鹽梅以烹魚肉，燀之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過，君子食之，以平其心。君臣亦然：君所謂可，而有否焉，臣獻其否，以成其可；君所謂否，而有可焉，臣獻其可，以去其否。是以政平而不干，民無爭心。……今據不然。君所謂可，據亦曰可；君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如此』。」論語、子路篇：「君子和而不同，小人同而不和」。

參看：「中和」、「太和」條。

直

古代哲學文獻中，用到「直」這個觀念的地方很多，涵義雖略有不同，但都屬於道德的意義。最通常的用法，直就是正直，如尚書、皐陶謨：「直而溫」。左傳、襄公元年：「恤民爲德，正直爲正，正曲爲直，參和爲仁」。論語、爲政篇：「哀公問：何爲則民服？孔子對曰：舉直措諸枉，則民服；舉枉措諸直，則民不服」。周

易、文言傳：「直其正也，方其義也。君子敬以直內，義以方外。敬義立而德不孤，直方大，不習無不利，則不疑其也行」。有時候，「直」是對人的一種讚美，如左傳、昭公十四年：「仲尼曰：叔向，古之遺直也。治國制刑，不隱于親，三數叔魚之惡，不爲末減，曰：義也夫，可謂直矣」。論語、衛靈篇：「直哉，史魚！邦有道如矢，邦無道如矢」。孔子說：友直、友諒、友多聞。（論語、季氏篇）則「直」又是友道的三條件之一。

値得注意的一個用法，是孔子說的「人之生也直，罔之生也幸而免」。（論語、雍也篇）這可以視爲孔子的性善說，「直」就是「本然之善」，就是「天德」、「良知」或「仁」。對這一點，朱熹深有體會，他在臨死前不久曾說：「爲學之要，惟在事事審求其是，決去其非，積累久之，心與理一，自然所發，皆無私曲。聖人應萬事，天地生萬物，直而已矣」！

參看：「諫」條。

易

易的經、傳，可以說是古代哲學的一個觀念之庫，其中包括宇宙論、形上學和人生哲學的豐富概念，尤其是宇宙論、形上學，秦、漢以來的哲學家，很少能不受其影響。

易的內容極爲駁雜，除了哲學的涵義之外，還有文化史和社會史的資料。在時間方面，早到周初，晚到漢代，包括着一千年以上的文獻在裏面。由於這些原因，初學者如進入迷宮，摸不着要領。其中許多句子，都是成熟的智慧語言，如能有相應的心態去了解，可獲得很多啓發，否則妄加傅會，將一無是處。在磨鍊學習階段，實不宜輕易嘗試。智者在其中足以益智，愚者在其中將益增其愚，易就是這樣一部奇妙的書。

歷代研究易的書，汗牛充棟，王弼、邵雍、惠棟、焦循、胡煦等，都是哲學史上著名的易學

專家，他們也藉易發揮了自己的思想。

「易」有双重涵義：一是指書，一是當作一個哲學觀念，二者混合使用，自易傳就已如此。下面引徵的資料中，也沒有加以區分。不過何者是指書而言，何者是指觀念而言，並不難分辨。

㈠何謂易　周易、繫辭傳：「生生之謂易」。『易者象也，象也者像也』。阮籍、阮步兵集、通易論：「阮子曰：易者何也？乃昔之玄眞，往古之變經也」。邵雍、觀物外篇：「神者，易之主也，所以無方；易者，神之用也，所以無體。『神無方而易無體』，滯於一方則不能變化，非神也；有定體則不能變通，非易也」。楊簡、己易：「易者，己也，非有他也。以易爲書，不以易爲己，不可也；以易爲天地之變化，不以易爲己之變化，不可也。天地我之天地，變化我之變化，非他物也，私者裂之，私者自小也」。錢大昕、十駕齋養新錄、易：「予向謂漢儒讀經字有異義，無異音，今又得一證：易鑿度云：『易

一名而含三義，所謂易也，變易也，不易也』。鄭康成作易贊及易論，申其義云：『易簡，一也；變易，二也；不易，三也』。是鄭讀易簡與變易、不易，初無兩音。晉、宋以後，分去入兩讀，而周簡子（名宏正）遂不用易簡義，謂易者易也（音易），有无相代，彼此相易，皆是易義。若然，則易與變易，更何分別，不應列爲三義矣。自一字分數音，而經學益多穿鑿之解，葛稚川諸人，不得不任其咎也」。

㈡易的起源　周易、繫辭傳：「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎」？「易之興也，其當殷之末世，周之盛德耶？當文王與紂之事耶？是故其辭危。危者使平，易者使傾，其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要無咎，此之謂易之道也」。禮記、祭義篇：「昔者聖人建陰陽天地之情，立以爲易。易抱龜南面，天子卷冕北面，雖有明知之心，必進斷其志焉，示不敢專，以尊天也」。漢書、藝文志：「易曰：『宓（伏）

戲氏仰觀象於天，俯觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情』。至於殷、周之際，紂在上位，逆天暴物，文以諸侯順命而行道，天人之占可得而効，於是重易六爻，作上下篇。孔氏爲之彖、象、繫辭、文言、序卦之屬十篇。故曰易道深矣，人更三聖，世歷三古，及秦燔書，而易爲筮卜之事，傳者不絕」。阮籍、阮步兵集、通易論：「庖犧氏當天地一終，値人物憔悴，利用不存，法制夷昧，神明之德不通，萬物之情不類。於是始作八卦，引而伸之，觸類而長之；分陰陽，序剛柔，積山澤，連水火，雜而一之，變而通之，終于未濟。六十四卦，盡而不窮。是以天地象而萬物形，吉凶著而悔吝生」。羅近溪、盱壇直詮：「蓋伏羲當年，亦盡將造著力窺覷，所謂仰以觀天，俯以察地，遠求諸物，近取諸身。其初也同吾儕之見，謂天自爲天，地自爲地，人自爲人，物自爲物。爭奈他志力精專，以致天不愛道，忽然靈光爆破，粉碎虛空，天也無天，地也無地，人也無人，物也無物，渾作個圓圞圞光爍爍的東西，描不成，寫不就，不覺信手禿筆一點。元也無名，也無字，後來只得喚他做乾，喚他做太極也」。

㈢易的內容　周易、繫辭傳：「易有聖人之道四焉：以言者尙其辭，以動者尙其變，以制器者尙其象，以卜筮者尙其占。是以君子將有爲也，將有行也，問焉而以言，其受命也如嚮，无有遠近幽深，遂知來物，非天下之至精，其孰能與於此。參伍以變，錯綜其數，通其變，遂成天地之文，極其數，遂定天下之象，非天下之至變，其孰能與於此」。「易之爲書也，廣大悉備：有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之故六。六者非它也，三才之道也。道有變動，故曰爻；爻有等，故曰物；物相雜，故曰文；文不當故吉凶生焉」。朱熹、語類卷六七：「漢書，易本隱以之顯，春秋推見以至隱。易與春秋，天人之

道也。易以形而上者說出在那形而下者，春秋以形而下者說到那形而上者去」。「讀易若通得本指後，便儘說去，儘有道理可言。問本指，曰：易本因卜筮而有象，因象而有占，占辭中便有道理。如筮得乾之初九，初陽在下，未可施用，其象為潛龍，其占曰勿用。凡遇乾而得此爻者，當觀此象而玩其占，隱晦而勿用可也。它皆倣此，此易之本指也」。顧炎武、日知錄、孔子論易：「詩三百，一言以蔽之曰『思無邪』。易六十四卦三百八十四爻，一言以蔽之曰：『不恒其德，或承之羞』。夫子所以思得見夫有恒也，有恒然後可以無大過」。王夫之、正蒙、太和篇注：「易之為道，乾坤而已。乾六陽以成健，坤六陰以成順，而陰陽相摩，則生六子以生五十六卦，皆動之不容已者。或聚或散，或出或入，錯綜變化，要以動靜夫陰陽。而陰陽一太極之實體。唯其富有充滿於虛空，故變化日新，而六十四卦之吉凶大業生焉。陰陽之消長隱見不可測，而天地人物屈伸往來之故盡於此。知此者，盡易之蘊矣」。熊十力、十力語要初續、與人談易：「易之數理，上窮化源，而下詳物理人事。其以爻變、明事物由互相關聯而有，亦復變動不居，精詣絕倫」。

㈣易為萬物之源　大戴禮記、易本命篇：「夫易之生人、禽獸、萬物、昆虫，各有以生，或奇或偶，或飛或行，而莫知其情，惟達道德者能原本之矣」。周敦頤、通書、精蘊：「聖人之精，畫卦以示；聖人之蘊，因卦以發。卦不畫，聖人之精不可得而見；微卦，聖人之蘊，殆不可悉得而聞。易何止五經之源？其天地鬼神之奧乎」！

㈤易為五經之原　漢書藝文志、六藝略：「六藝之文：樂以和神，仁之表也；詩以正言，義之用也；禮以明體，明者著見，故無訓也；書以廣聽，知之術也；春秋以斷事，信之符也。五者，蓋五常之道，相須而備，而易為之原。故曰：

『易不可見，則乾坤或幾乎息』。言與天地為終始也。至於五學，世有改變，猶五行之更用事焉」。

㈥**讀易之法**　朱熹、答呂伯恭書：「讀易之法，竊疑卦爻之詞，本為卜筮者斷吉凶，而因以訓戒。至彖、象、文言之作，始因其吉凶訓戒之意而推說其義理以明之。後人但見孔子所說義理，而不復推求文王、周公之本意，因鄙卜筮為不足言。而其所以言易者，遂遠於日用之實，類皆牽合委曲，偏主一事而言，無復包含該貫，曲暢旁通之妙。若但如此，則聖人當時自可別作一書，明言義理，以詔後世，何用假託卦象，為此艱深隱晦之辭乎？故今欲凡讀一卦一爻，便如占筮所得，虛心以求其詞義之所指，以為吉凶可否之決。然後考其象之所已然者，求其理之所以然者。然後推之於事，所以修身治國，皆有可用。私竊以為如此求之，似得三聖之遺意。然方讀得上經，其間方多有未曉處，不敢彊通也。其可通處，極有本甚平易淺近，而今傳註誤為高深微妙之說者。如利用祭祀，只是卜祭則吉。利用侵伐，只是卜侵伐則吉。凡此之類不一。亦欲私識其說，與朋友訂之，而未能就。不審尊以為如何」？

參看：「卜筮」、「十翼」、「八卦」、「乾坤」各條。

參考文獻：

①顧頡剛編著、古史辨，第三冊上篇：「周易經傳問題」。

②高明、「五十年來之易學」文，中國一周，第五五八期，開國五十周年紀念專輯。

易傳

易傳有十篇，又稱十翼。傳者解經。翼即輔翼，輔翼卦辭、爻辭以解卦義。由漢至唐，學者多認為易傳乃孔子所作，如史記、孔子世家：「孔子晚而喜易，序、彖、繫、象、說卦之言」。又易緯乾鑿度：「仲尼五十究易，作十翼」。又

漢書、藝文志：「孔氏爲之彖、象、繫辭、文言、序卦之屬十篇，故曰易道深矣，人更三聖，世歷三古」。又孔穎達、周易正義：「十翼孔子所作，先儒更無異論」。到宋代，此說已被懷疑，如歐陽修、易童子問，已疑文言、繫辭有「子曰」，當非孔子所作。鄭樵、六經奧論也說：「今之繫辭，乃孔門七十二弟子傳易於夫子之言」。

易傳中以繫辭上下最具哲學價值，周易所以能對後世哲學產生很大影響，多半在這一部分。彖上下和象上下，也有豐富的哲學涵義，彖傳宇宙論的成分較多，象傳人生論的成分較多。此外，文言傳也有價值，但文字很短。其餘序卦傳、說卦傳和雜卦傳，哲學的意義很少，不足與前六傳並論。

今人亦多不信孔子作易傳之說，理由大都概括在錢穆「論十翼非孔子作」一文中。（古史辯，第三册）

參看：「十翼」條。

物化

物化是莊子的觀念，是與物渾化的意思，象徵一種超越而又和諧的境界。莊子、齊物論：「昔(夕)者，莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶，胡蝶之夢爲周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化」。其他如刻意篇：「聖人之生也天行，其死也物化」。（亦見淮南子、精神訓）達生篇：「指與物化」。都是同樣的意義。

墨子、經上篇：「化，徵易也」。化即「物化」。在這裏物化的意義與莊子不同。墨經所說物化，是「徵驗其變易」之意，是指研究生物演化的一種方法。

現代常用的「物化」一詞，是指過分重視物質生活而導致精神的墮落。這個意義古人也有過，如孟子說「物交物則引之而已矣」。桓範說：

「物見於外，情動於中，物之感人也無窮，而情之所欲也無極，是物至而人化也。人化也者，滅天理矣」。(世要論、節欲篇)「物物交引」和「人化於物」，即同於今日所用「物化」之意。

物不遷

莊子、德充符篇已有「不與物遷」的觀念。晉代僧肇的「物不遷論」，藉佛教教義，把莊子這個觀念做了一番發展。他說：「夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂之不然。何者？放光云：『法無去來，無動轉者』。尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同。……道行云：『諸法本無所從來，去亦無所至』。中觀云：『觀方知彼去，去者不至方』。斯皆即動而求靜，以知物不遷明矣」。這一套玄論，實是爲一種修持工夫提供理論。不論是道家或佛教，基本的工夫都在求得內心的靜與定，而人心所以不能靜不能定，乃由於外物的引動、萬物遷流無常，人亦逐物而去。假如我們能想像一種「物不遷」的境界，培養一種萬物無動無靜的觀念，復能信而持守之，是極有助於內心靜、定之達成的。一旦內心達到靜、定的境界，則萬物動者不動，不定者自定。

參看：「玄學」條。

非攻

非攻即反戰，代表一種和平主義的思想。這是墨學的主要精神所在，墨子也因此成爲人類和平主義運動的先驅之一。

墨家的非攻學說，後世未見有進一步的發展，墨子式的和平主義運動，也成爲歷史的絕響。

㈠非攻是墨子的理想　墨子、天志上篇：「子墨子言曰：處大國不攻小國，處大家不篡小家，強者不刼弱，貴者不傲賤，多詐者不欺愚。

此必上利於天，中利於鬼，下利於人，三利無所不利，故舉天下美名加之，謂之聖王」。

㈡非攻乃天意　墨子、天志中篇：「子墨子曰：天之意，不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也；强之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也」。

㈢非攻的理由　墨子、非攻中篇：「……國家發政，奪民之用，廢民之利，若此甚衆，然而何爲爲之？曰：我貪伐勝之名，及得之利，故爲之。子墨子言曰：計其所自勝，無所可用也，計其所得，反不如所喪者之多」。耕柱篇：「今大國之攻小國也，攻者，農夫不得耕，婦人不得織，以守爲事。攻人者，亦農夫不得耕，婦人不得織，以攻爲事」。魯問篇：「魯陽文君將攻鄭，子墨子聞而止之，謂陽文君曰：今使魯四境之內，大都攻其小都，大家伐其小家，殺其人民，取其牛馬狗豕布帛米粟貨財，則何若？魯陽文君曰：魯四境之內，皆寡人之臣也，今大都攻其小都，大家伐其小家，奪之貨財，則寡人必將厚罰之。子墨子曰：夫天子兼有天下也，亦猶君之有四境之內也，今舉兵將以攻鄭，天誅亓不至乎」！

㈣非攻的實例　墨子、公輸篇：「公輸盤，爲楚造雲梯之械，成，將以攻宋，子墨子聞之，起於齊，行十日十夜而至於郢，見公輸盤，公輸盤曰：夫子何命焉爲？子墨子曰：北方有侮臣，願藉子殺之。公輸盤不說，子墨子曰：請獻十金。公輸盤曰：吾義固不殺人。子墨子起，再拜曰：請說之，吾從北方，聞子爲梯，將以攻宋，宋何罪之有？荆國有餘於地，而不足於民，殺所不足，而爭所有餘，不可謂智；宋無罪而攻之，不可謂仁；知而不爭，不可謂忠；爭而不得，不可謂强；義不殺少而殺衆，不可謂知類。公輸盤服。子墨子曰：然乎？不已乎？公輸盤曰：不可，吾既已言之王矣。子墨子曰：胡不見我於王？公輸盤曰：諾。子墨子見王。曰：……臣見大王之必傷義而不得。王曰：善哉！雖然，公輸盤爲我

為雲梯，必攻宋。於是見公輸盤。子墨子解帶為城，以牒為械，公輸九設攻城之機變，子墨子九距之，公輸盤之攻械盡，子墨子之守圉有餘。公輸盤詘。……楚王曰：善哉！吾請無攻宋矣」。

(五)**評論**　蕭公權、中國政治思想史、非攻：「吾人須謂墨子節用之失，在徒有足民之心，而未究生財之道。至其非攻，則於鮮明之理論外，復具防禦戰爭之優美技術。故就實際上之價值言，墨學之精，無逾此者。孔子不對衛靈公之問陣，孟子稱善戰者當服上刑。墨子不徒堅持其說，強聒不舍，且大明守圉之術，精為守圉之械，又身率弟子，援助受侵之國，防止戰禍之起。救宋一事，遂為後世所羨稱。莊子譽為『天下之好』，誠非溢美」。

非儒

「非」是反對或批評的意思。墨子有非儒上下篇（上篇佚），這是古代早期對「儒」的思想採取批評態度的文獻之一。下面徵引的資料中，不限於非儒篇，也不包括其他各家以及歷代對儒家的批評。

(一)**非安貧之教**　墨子、非儒下篇：「有強執有命以說議曰：壽夭貧富安危治亂，固有天命，不可損益，窮達賞罰幸否，有極，人之知力，不能為焉，群吏信之，則怠於分職，庶人信之，則怠於從事。吏不治則亂，農事緩則貧，貧且亂政之本，而儒者以為道教，是賊天下之人者也」。

(二)**非述而不作**　墨子、非儒下篇：「儒者曰：君子循（述）而不作。應之曰：古者羿作弓，伃作甲，奚仲作車，巧垂作舟，然則今之鮑函車匠，皆君子也，而羿、伃、奚仲、巧垂，皆小人邪？且其所循，人必或作之，然則其所循，皆小人道也」。

(三)**非儒者無用**　墨子、非儒下篇：「夫儒浩居而自順者也，不可以教下；好樂而淫人，不可以使親治；立命而怠事，不可使守職；宗喪循

哀，不可使慈民；機服勉容，不可使導衆；……博學不可使議世，勞思不可以補民」。

（四）**非不問不告**　墨子、非儒下篇：「儒者曰：君子若鐘，擊之則鳴，弗擊不鳴。應之曰：夫仁人事上竭忠，事親得孝，務善則美，有過則諫，此爲人臣之道也。今擊之則鳴，弗擊不鳴，隱知豫力，恬漠待問而後對，雖有君親之大利，弗問不言，若將有大寇亂，盜賊將作，若機辟將發也，他人不知，己獨知之，雖其親君皆在，不問不言，是夫大亂之賊也」。

（五）**只重理想不知方法**　墨子、耕柱篇：「葉公子高問政於仲尼，曰：善爲政者若之何？仲尼對曰：善爲政者，遠者近之，而舊者新之。子墨子聞之曰：葉公子高未得其問也，仲尼亦未得其所以對也。葉公子高豈不知善爲政者之遠者近之而舊者新之哉？問所以爲之若之何也」。

參看：「非命」、「非禮」、「非樂」各條。

參考文獻：韋政通、「墨子非儒思想平議」，見中國哲學思想批判，五十七年，水牛出版社。

非命

墨子有非命上中下三篇，乃針對儒者言命而發。這種反對宿命論的思想，在當時是相當進步的。

非命的理由如下：

（一）**儒者言命有矛盾**　公孟篇載公孟子說：「貧富壽夭，齰然在天，不可損益」。又說：「君子必學」。人如果能由學而成，則人非由命定。反之，如果人由命定，則學有何益？所以墨子認爲「教人學而執有命」，顯然是一矛盾。

（二）**執有命者不仁**　墨子認爲，人如果相信一切由命定，那末強有力的人活在世上，又有何益？那不是要阻碍百姓做他應做的事嗎？可是百姓不努力從事農耕，則不免飢餓，這豈是仁者所能忍？所以墨子說：「執有命者不仁」。（非命

上篇）

㈢從歷史治亂證明命不存在　墨子、非命上篇：「古者桀之所亂，湯受而治之；紂之所亂，武王受而治之；此世未易，民未渝，在於桀、紂，則天下亂，在於湯、武則天下治，豈可謂有命哉」！

㈣相信有命的害處　墨子、非命上篇：「今用執有命者之言，則上不聽治，下不從事。上不聽治，則刑政亂；下不從事，則財用不足」。非命下篇：「今雖無在乎王公大人蕢若信有命而致行之，則必怠乎聽獄治政矣，卿大夫必怠乎治官府矣，農夫必怠乎耕稼樹藝矣，婦人必怠乎紡績織紝矣。王公大人怠乎聽獄治政，卿大夫怠乎治官府，則我以爲天下必亂矣。農夫怠乎耕稼樹藝，婦人怠乎紡績織紝，則我以爲天下衣食之財，將必不足矣」。

參看：「命」、「非儒」條。

非禮

墨子與老子同樣抨擊禮，但抨擊的理由大不同。老子反禮是因其違反自然；墨子反禮則是因其與實用的原則相悖。

據墨子、公孟篇載，有一次儒者公孟子穿着儒服來見墨子，問道：「君子服然後行乎？其行然後服乎」？墨子回答：「行不在服」。公孟子又說：「君子必古言〔古〕服然後仁」。墨子的答辯是：商紂和箕子，他們言相同，結果一仁一暴。周公旦和管叔，他們服相同，結果一仁一暴。從這些例子，可知墨子反對禮，是着眼在表面的服飾，所以提到反對的理由，不是「繁飾禮樂以淫人」，就是「盛容修飾以蠱世」。魯哀公管宴孔子，孔子却是「席不端弗坐，割不正弗食」。墨子認爲這也是「飾行以自飾」。（墨子、非儒下篇）墨子出身於平民階級，對勞苦大衆的疾苦有親切的體會。勞苦大衆最重視的是「

民以食爲天」的「食」繁瑣的禮飾和這群人是無緣的。墨子站在平民的立場反對禮飾，是很可理解的。孔門所提倡的禮，原本於周，禮本質上就帶有貴族氣；儒者們的謀生方式之一是相禮，事實上是寄生於貴族，「盛容修飾」，不過是取得衣食的手段。由墨子的出身看，對這一批「五穀不分，四體不動」的寄生階級，自然是不會有好感的。

墨子非禮的另一個重點，是在反對厚葬久喪的喪禮。貴族之家的喪禮，無不「靡民之財，不可勝計」，於是墨子由節用的觀點，予以嚴厲批評。以墨子看，人死了，「棺三寸，足以朽體；衣衾三領，足以覆惡；以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭」（節葬下），就可以了，等到「死者既葬」，生者也不必「久喪用哀」。儒家力主三年之喪，墨子批評道：「……使面目陷陬，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。又曰：上士操喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年，若法若言，行若道，苟其飢約又若此矣。是故百姓多不仞寒，夏不仞暑，作疾病死者，不可勝計也，此其爲敗男女之交多矣」。（節葬下）

值得注意的是，墨子已認識到喪禮不過是一種習俗，而這種習俗，各地並不一樣（節葬下）。這種看法，與現代社會科學的了解，若合符節。

參看：「非儒」、「非樂」、「三年之喪」各條。

非樂

墨子非禮亦非樂，和非禮一樣，非樂也是採取實用主義的觀點。墨子、非樂上篇：「子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟竽笙之聲，以爲不樂也，非以刻鏤華文章之色，以爲不美也，非以犓豢煎炙之味，以爲不甘也，非以高臺厚榭邃野之居，以爲不安也，……然上考之，不中聖

王之事，下度之，不中萬民之利」。怎麼叫做「不中萬民之利」？墨子舉例說：「……使丈夫爲之，廢丈夫耕稼樹藝之時；使婦人爲之，廢婦人紡績織紝之事；……與君子聽之，廢君子聽治；與賤人聽之，廢賤人之從事。……是故墨子曰：爲樂非也」。

參看：「非儒」、「非禮」條。

非韓

王充論衡有「非韓」一篇，是批評韓非思想的。他一面批評韓非，同時爲儒辯護。他說：「韓子之術，明法尚功。賢無益於國，不加賞；不肖無害於治，不施罰；責功重賞，任刑用誅。故其論儒也，謂之不耕而食，比之於一蠹；論有益與無益也，比之於鹿馬。馬之似鹿者千金，天下有千金之馬，無千金之鹿，鹿無益，馬有用也；儒者猶鹿，有用之吏猶馬也」。韓非以法平齊了一切的價值，又以功用作爲取舍的標準，因此對儒者所持守的禮義，自看不出有何價值。王充辯道：「國之所以存者，禮義也，民無禮義，傾國危主。今儒者之操，重禮愛義，率無禮之士，激無禮之人，人民爲善，愛其主上，此亦有益也」。

王充的思想與儒家之間，大都相反，但對儒家禮義的價值，却是完全肯定的。

參看：「法家」條。

忠

忠是基本的德目之一，從歷代哲學文獻上所顯示的，它的涵義很廣，又多半是屬於道德方面的。秦、漢以來，長期在專制統治之下，使人一提到「忠」，就好像只是忠於君，正如錢大昕所說：「後人但以忠爲臣道，又以捐軀殉國者爲忠，而忠之義隘矣」。這種狹隘的忠，自明末以來，曾屢次遭到批評。

㈠忠即誠　論語、學而篇：「主忠信」。（

集註引程子曰：「人道惟在忠信，不誠則無物，且出入無時，莫知其鄉者人心也，若無忠信，豈復有物乎」？）顏淵篇：「子張問崇德、辨惑，子曰：主忠信，徙義，崇德也。……」衛靈篇：「子張問行，子曰：言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉」。王廷相、愼言、君子篇：「君子之事上也，婉言諷諫，非以避禍也，欲其順而信之也；直言正諫，非以要名也，欲其警而聽之也。是故放心不欺皆曰忠，於道能明皆曰義」。

㈡忠乃至公無私之德　左傳、文公六年：「以私害公，非忠也」。成公九年：「不背本，仁也；不忘舊，信也；無私，忠也；尊君，敏也。仁以接事，信以守之，忠以成之，敏以行之」。襄公五年：「相三君矣，而無私德，可不謂忠乎」？忠經、天地神明章：「昔在至理，上下一德，以徵天體，忠之道也。天之所覆，地之所載，人之所履，莫大乎忠。忠者中也，至公無私，天無私四時行，地無私萬物生，人無私大亨貞。忠也者，一其心之謂矣」。

㈢忠乃衆德之基　忠經、辨忠章：「夫忠而能仁則國德彰，忠而能知則國政擧，忠而能勇則國難淸，故雖有其能，必由忠而成也。仁而不忠，則私其恩；知而不忠，則文其詐；勇而不忠，則易其亂；是雖有其能，以不忠而敗也。此三者不可不辨也」。錢大昕、十駕齋養新錄、忠恕：「孟子曰：『自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆猶是也，君子必自反也，我必不忠』。是忠爲仁、禮之本也。春秋傳曰：『上思利民，忠也』。論語曰：『言思忠』。又曰：『主忠信』。子張問政，則曰：『行之以忠』。子貢問友，則曰：『忠告而善道之』。曾子曰：『吾日三省吾身，爲人謀而不忠乎』？蓋自天子以至庶人，未有舍忠而能行者。後人但以忠爲臣道，又以捐軀殉國者爲忠，而忠之義隘矣」。

㈣忠乃爲政者的品德　論語、公冶長篇：「

子張問曰：令尹子文，三仕爲令尹，無喜色；三已之，無慍色。舊令尹之政，必以告新令尹，何如？子曰：忠矣」。

(五)**如何做一個忠臣**　管子、明法解篇：「凡所謂忠臣者，務明法術，日夜佐主，明於度數之理以治天下者也」。韓非子、忠孝篇：「故人臣毋稱堯、舜之賢，毋譽湯、武之伐，毋言烈士之高，盡力守法，專心於事主者爲忠臣」。忠經、忠諫章：「忠臣之事君也，莫先於諫。下能言之，上能聽之，則王道光矣。諫於未形者上也，諫於已彰者次也，諫於既行者下也。違而不諫，則非忠臣。夫諫始於順辭，中於抗議，終於死節，以成君休，以寧社稷」。

(六)**忠的功能**　忠經、天地神明章：「爲國之本，何莫由忠，忠能固君臣，安社稷，感天地，動神明，而況於人乎？夫忠興於身，著於家，成於國，其行一焉」。盡忠章：「天下盡忠，淳化行也。君子盡忠，則盡其心，小人盡忠則盡其力。盡力者則止其身，盡心者則洪於遠。故明王之理也，務在任賢，賢臣盡忠，則君德廣矣；政教以之而美，禮樂以之而興，刑罰以之而清，仁惠以之而布，四海之內有太平音」。

(七)**忠於民**　左傳、宣公二年：「賊民之主，不忠」。禮記、表記篇：「夏道尊命，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉」。「後世雖有作者，虞帝弗可及也已矣。君天下，生無私，死不厚其子；子民如父母，有憯怛之愛，有忠利之教」。孟子、滕文公上：「分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，爲天下得人者謂之仁」。

(八)**忠於君或國**　左傳、昭公元年：「臨患不忘國，忠也」。宣公十二年：「林父之事君也，進思盡忠，退思補過，社稷之衛也」。襄公九年：「君明臣忠」。禮記、表記篇：「其君子尊仁畏義，恥費輕實，忠而不犯，義而順，文而靜，寬而有辨」。論語、八佾篇：「定公問君使臣，臣事君，如之何？孔子對曰：君使臣以禮，臣事

君以忠」。管子、形勢解篇：「忠者，臣之高行也」。荀子、臣道篇：「上不忠乎君，下善取譽乎民，不恤公道通義，朋黨比周，以環主圖私爲務，是篡臣者也。……上忠乎君，下愛百姓而不倦，是功臣者也」。呂氏春秋、至忠篇：「忠言逆於耳，倒於心，非賢主，其孰能聽之。故賢主之所說，不肖主之所誅也。人主無不惡暴刼者，而日致之，惡之何益？今有樹於此，而欲其美也，人時灌之，則惡之，而日伐其根，則必無活樹矣。夫惡聞忠言，乃自伐之精者也」。朱熹：「問：忠只是實心，人倫日用皆當用之，何獨只於事君上說忠字？朱子曰：父子、兄弟、夫婦皆是天理自然，人皆莫不自知愛敬。君臣雖亦是天理，然是義合，世之人便自易得苟且，故須於此說忠，却是就不足處說」。(續近思錄卷六)陳司業（祖范）文集、忠義辨：「明季諸生布衣殉國者，咸謂宜列忠節。余以爲宜目爲義士，入孝義門。夫忠與義，相似而有辨。盡心於所事之謂義，死其職守之謂忠。忠也者，人臣之軌則也。……若夫忠與不忠對者也，如此則忠，不如此則不忠。彼諸生布衣之殉國，詎曰不如此遂不忠者乎？忠之名，嚴而切，專致於君上之辭也」。

(九)對忠君思想的批評　愼子、知忠篇：「……忠未足以救亂世，而適足以重非。何以識其然也？曰：父有良子，而舜放瞽叟；桀有忠臣，而過盈天下。然則孝子不生慈父之家，而忠臣不生聖君之下。故明主之使其臣也，忠不得過職，而職不得過官。是以過修於身，而下不敢以善驕矜；守職之吏，人務其治，而莫敢淫偸其事。官正以敬其業，和順以事其上，如此，則至治已。亡國之君，非一人之罪也；治國之君，非一人之力也。將治亂在乎賢使任職，而不在於忠也。故智盈天下，澤及其君；忠盈天下，害及其國」。李贄、初潭集、癡臣：「夫暴虐之君淫刑以逞，諫又烏得入也。早知其不可諫即引身而退者上也。不可諫而必諫，諫而不聽乃去者次也。若夫不聽

復諫，諫而以死者癡也。何也？君臣以義交者也。士爲知己者死，彼無道之主，何嘗以國士遇我也」。黃宗羲、明夷待訪錄、原臣：「……緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，爲天下，非爲君也；爲萬民，非爲一姓也。……不然，而以君之一身一姓起見，君有無形無聲之嗜慾，吾從而視之聽之，此宦官宮妾之心也；君爲己死而爲己亡，吾從而死之亡之，此其私暱者之事也：是乃臣不臣之辨也」。「吾無天下之責，則吾在君爲路人。出而仕於君也，不以天下爲事，則君之僕妾也；以天下爲事，則君之師友也；夫然謂之臣」。熊十力、讀經示要卷二：「余嘗言明季漢族力量甚盛，本不當亡於東胡，然而竟亡者，則忠君思想誤之也。宋學短處，在以忠君爲天經地義，不可侵犯（自注：始於漢，至宋而孫復益張之）。當張江陵、熊襄愍之雄才大略，如取而代之，或民主，或君憲，則中國萬不至亡，雖百東胡無能爲。然而二公不敢革命者，忠君二字阻之也。……王船山、黃書，倡可禪可革之論，蓋傷明季之天下，誤於忠君，而延頸以待東胡之宰割也」。

參看：「忠恕」、「忠孝」、「革命」、「臣道」各條。

忠恕

由於忠恕是孔門的基本教義，因此後來曾引起許多討論，尤其是朱熹，他對與忠恕相干的問題，都曾加以思考，充分發展了它的內涵。

在傳統哲學中如此重要的一個論題，在現代中國哲學中，已很少討論它。

㈠忠恕的意義　論語、衛靈篇：「子貢問曰：有一言而可以終身行之者乎？子曰：其恕乎：己所不欲，勿施於人」。中庸：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人」。尸子、恕：「恕者，以身爲度者也。己所不欲，毋加諸人；惡諸人，則去諸己；欲諸人，則求諸己；此恕也」。

程顥、語錄：「以己及物，仁也；推己及物，恕也；『違道不遠』是也。忠恕一以貫之。忠者天理，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也。忠者體，恕者用，大本達道也。此與『違道不遠』異者，動以天爾」。王夫之、讀四書大全說卷四：「朱子雖云，忠是一，恕是貫，却必不可云：忠以恕之。看來盡己之謂忠，推己之謂恕，兩己字微有分別。若無分別，則推而不盡，不可謂推，盡而不推，何以言盡，亦不復言忠復言恕矣。忠亦在應事接物上見，無所應接時，不特忠之用不著，而忠之體亦隱。即如說維天之命，於穆不已是忠也，須在命上方有已不已。命者，天之命物也，即與物以爲性命者也。然則言『忠是體，恕是用』者，初不可截然分作兩段，以居於己者爲體，被於事者爲用矣。盡與推都是繇己及物之事，則兩字更不得分曉」。顧炎武、日知錄、忠恕：「延平先生答問曰：『夫子之道，不離乎日用之間，自其盡己而言，則謂之忠，自其及物而言，則謂之恕，莫非大道之全體，雖變化萬殊於事之末，而所以貫之者，未嘗不一也。曾子答門人之問，正是發其心爾，豈有二邪。若以爲夫子一以貫之之旨甚精微，非門人所可告，姑以忠恕答之，恐聖人之心，不若是之支也。……』朱子又嘗作忠恕說，其大指與此略同。按此說甚明，而集注乃謂借學者盡己推己之目，以著明之，是疑忠恕爲下學之事，不足以言聖人之道也。然則是二之，非一之也」。錢大昕、十駕齋養新錄、忠恕：「離恕而言仁，則爲煦煦之仁；舍忠而言信，則爲硜硜之信。故曰：夫子之道，忠恕而已矣。又曰：有一言而可以終身行之者，其恕乎」。馮友蘭、新原道、孔孟：「仁人必善於體貼別人。因己之所欲，體貼別人，知別人之所欲；因己之所不欲，體貼別人，知別人之所不欲。因己之所欲，知別人之所欲，所以『己欲立而立人，己欲達而達人』。（論語雍也）『老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼』。（孟子梁惠王上）

此即所謂忠。因己之所不欲，知別人之所不欲，所以『己所不欲，勿施於人』（論語衛靈篇）此即所謂恕。合忠與恕，謂之忠恕之道。朱子論語註說：『盡己之謂忠，推己之謂恕』。其實應該說：『盡己爲人之謂忠』。忠恕皆是推己及人。忠是就推己及人的積極方面說，恕是就推己及人的消極方面說。忠恕皆是『能近取譬』，（論語雍也）『善推其所爲』。」（孟子梁惠王上）

(二)忠恕與一貫　論語、里仁篇：「子曰：參乎，吾道一以貫之。曾子曰：唯。子出，門人問曰：何謂也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣」。朱熹、語類卷二七：「一以貫之，猶言以一心應萬事。忠恕是一貫底注脚。一是忠，貫是恕底事」。「一者忠也，以貫之者恕也。體一而用恕」。又卷六三：「忠在一上，恕則貫乎萬物之間。只是一箇一，分着便各有一箇一。老者安之是這箇一，少者懷之亦是這箇一，朋友信之亦是這箇一。莫非忠也。恕則自忠而出，所以貫之者也」。顧炎武、日知錄、忠恕：「慈谿黃氏曰：天下之理，無所不在，而人之未能以貫通者，己私間之也。盡己之謂忠，推己及人之謂恕。忠恕既盡，己私乃克，此理所在，斯能貫通。故忠恕者，所以能一以貫之也」。

(三)忠與恕　朱熹、語類卷六三：「問：施諸己而不願，亦勿施諸人，此只是恕，何故子思將作忠恕說？曰：忠恕兩箇離不得。方忠時未見得恕，及至恕時，忠行乎其間。施諸己而不願，亦勿施諸人，非忠者不能也。故曰：無忠，做恕不出來」。又卷二七：「忠字在聖人是誠，恕字在聖人是仁。但說誠與仁則說開了，惟忠恕二字相黏相連續，少一箇不得」。「主於內者爲忠，見於外爲恕。忠是無一毫自欺處，恕是稱物平施處」。「忠者天道，恕者人道。天道是體，人道是用」。又卷四五：「問：孔子言恕必兼忠，如何子貢問一言可以終身行之章只言恕？曰：不得忠時不成恕，言恕時忠在裏面了」。顧炎武、日知

錄、忠恕：「中庸記夫子言君子之道四，無非忠恕之事。而乾九二之龍德，亦惟曰庸言之信，庸言之謹。然則忠恕君子之道也。何以言君子違道不遠？曰：此猶之云：巧言令色，鮮矣仁也。豈可以此而疑忠恕之有二乎」？

㈣恕與仁　朱熹、語類卷二十七：「聖人之恕，便是衆人之仁；衆人之仁，便是聖人之恕」。

㈤恕在教學上的應用　呂坤、呻吟語、人情：「恕人有六：或彼識見有不到處，或彼聽聞有未眞處，或彼力量有不及處，或彼心事有所苦處，或彼精神有所忽處，或彼微意有所在處。先此六恕，而命之不從，教之不改，然後可罪也已。是以君子教人而後責人，體人而後怒人」。

參看：「忠」、「一以貫之」條。

忠孝

忠與孝的混同，造成鞏固專制的有利條件之一。從歷史上看，這種思想實是孝道思想的演變和政治制度的演變，二者之間交互影響的產物。忠孝混同的思想，從文獻上通常只注意到孝經，而不知在先秦時代早已萌芽，到了秦、漢，在專制統治下，獲得發展。漢以後這種思想已被視爲天經地義，所以在文字上反而很少記載。

㈠忠孝混同思想的萌芽　左傳、襄公十四年：「良君將賞善而刑淫，養民如子，蓋之如天，容之如地。民奉其君，愛之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆」。論語、爲政篇：「季康子問使民敬忠以勸，如之何？子曰：臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勸」。墨子、兼愛上篇：「臣子之不孝君父，所謂亂也」。管子、形勢解篇：「人主能安其民，則事其主如事其父母」。荀子、富國篇：「故仁人在上，百姓貴之如帝，親之如父母」。

㈡忠孝混同思想的發展　大學：「孝者，所以事君也」。呂氏春秋、孝行覽：「人臣孝，則

事君忠」。禮記、祭義篇：「事君不忠非孝也」。祭統篇：「忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也」。喪服四制篇：「資於事父以事君而敬同」。大戴禮記、本命篇：「資于事父以事君而敬同」。曾子立孝篇：「忠者，其孝之本與」。曾子立孝篇：「君子立孝，其忠之用，禮之貴」。「君子之孝也，忠愛以敬，反是亂也」。「孝子善事君」。曾子大孝篇：「事君不忠，非孝也」。曾子立事篇：「事父可以事君」。虞戴德篇：「父之於子天也，君之於臣天也，有子不事父，有臣不事君，是非反天而到(倒)行耶」？孝經、士章：「資於事父以事母，而愛同，資於事父以事君，而敬同。故母取其愛，君取其敬，兼之者父也。故以孝事君則忠，以敬事長則順，忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀，蓋士之孝也」。

㈢**忠孝混同思想形成的原因**　韋政通、中國孝道思想的演變及其問題：「第一，禮記文王世子篇有一段記載：『成王幼，不能涖阼以為世子，則無為也，是故抗世子法於伯禽，使之與成王居，欲令成王之知父子君臣長幼之義也。君之於世子也，親則父也，尊則君也；有父之親，有君之尊，然後兼天下而有之，是故養世子不可不慎也』。從這一段話，可以使我們想到，忠孝混同的思想，很可能與君位的世襲制度有關。在世襲制中，世子與國君的關係，在血統方面，國君是世子的父，當盡孝；就世子來說，盡孝抑是盡忠，在行為中很難釐清出一個界線。貴族政治是世襲，專制政體還是世襲，漢初專制政體定型以後，在教太子時，忠孝兩種規範，仍是很難加以分辨的。第二，孔、孟以來，在孝道思想演變的過程中，孝的價值已逐漸被升高到取代一切價值的地位。在專制政制的結構中，忠君的價值，必然被定為最高的價值，這就與社會另一最高價值的孝道，有發生衝突的可能。唯一能解除這衝突的辦法，就是使忠孝混同，這樣可兩全其美。但

混同的結果，使專制帝王，在心理上得到全民無條件的支持。第三，儒家主張德治，所以孔子以爲克己復禮，可以使天下歸仁，孟子以爲人人親其親、長其長，可使天下平。這種思想到大學的所謂八條目，更發展成一個系統。依大學，齊家之道可通於治國，則事父之道，自亦可通於事君，其中的轉換，並不要經過什麼曲折。所以『孝者所以事君也』的話在大學裏出現，實是極其自然的事」。(現代學苑、六卷五期)

參看：「忠」、「孝」條。

尚同

尚即上，尚同就是由下至上，層層向上認同向上服從之義。墨子以爲如此可以達到「一同天下之義」，可以化除個人的私利私見，以實現天下的公利公見。所以尚同是兼愛交利的主要手段。

(一)尚同要旨　蕭公權、中國政治思想史、尚同：「兼愛之必有待於尚同，其主因在人之性惡。蓋利所得而喜，害所得而惡。趨利避害，乃人性之本然，苟無外力以節制之，其勢不至於爭亂不止。故必設立天下共同之政權，以爲萬姓行動之標準，使個人化除自私，而歸心於全體之公利。墨子所謂尚同，其要旨殆不過如此」。

(二)尚同是一種政治制裁　墨子、尚同上篇：「子墨子言曰：古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異義，是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害，至有餘力，不能以相勞。……天下之亂，若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以爲天子。……正長既已具，天子發政於天下之百姓，言曰：聞善而不善，皆以告其上，上之所是，必皆是之，所非，必皆非之。上有過則規諫

之，下有善則傍薦之。上同而不下比者，此上之所賞，而下之所譽也。意若聞善而不善，不以告其上，上之所是弗能是，上之所非弗能非，上有過弗規諫，下有善弗傍薦，下比不能上同者，此上之所罰，而百姓所毀也」。

(三)實現尚同的程序　墨子、尚同上篇：「里長者，里之仁人也。里長發政里之百姓，言曰：聞善而不善，必告其鄉長，鄉長之所是，必皆是也，鄉長之所非，必皆非之。……鄉長唯能壹同鄉之義，是以鄉治也。鄉長者，鄉之仁人也，鄉長發政鄉之百姓，言曰：聞善而不善者，必以告國君，國君之所是，必皆是之，國君之所非，必皆非之。……國君唯能壹同國之義，是以國治也。國君者，國之仁人也，國君發政國之百姓，言曰：聞善而不善，必以告天子，天子之所是，皆是之，天子之所非，皆非之。……天子唯能壹同天下之義，是以天下治也。天下之百姓，皆上同於天子，而不上同於天，則菑（災）猶未去也」。

(四)尚同是一種可怕的統治術　墨子、尚同中篇：「古者聖王，唯而審以尚同，以爲正長，是故上下情請爲通。上有隱事遺利，下得而利之。下有蓄怨積害，上得而除之。是以數千萬里之外，有爲善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而賞之。數千萬里之外，有爲不善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而罰之。是以舉天下之人，皆恐懼振動惕慄，不敢爲淫暴」。

參看：「兼愛」條。

尚賢

尚賢爲傳統政治選拔人才的主要標準之一，爲儒家、墨家所共同主張，而以墨家發揮特多。尤其突出的一點是，墨子認爲不論是農人或工人，「有能則舉之」，則所謂「賢」，不只限於士人階級。

道家和法家站在反對的一面。法家反對尚賢

，是因任法而不重人。道家則認為尚賢足以引發爭端。

㈠尚賢之術　論語、子路篇：「仲弓為季氏宰，問政。子曰：『先有司，赦小過，舉賢才』。曰：『焉知賢才而舉之』？曰：『舉爾所知；爾所不知，人其舍諸』。」墨子、尚賢上：「曰：然則衆賢之術將奈何哉？子墨子言曰：譬若欲衆其國之善射御之士者，必將富之、貴之、敬之、譽之，然後國之善射御之士將可得而衆也。況又有賢良之士厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎？此固國家之珍而社稷之佐也，亦必且富之、貴之、敬之、譽之，然後國之良士亦將可得而衆也」。尚賢中：「昔三代聖王，堯、舜、禹、湯、文、武之所以王天下，正諸侯者，此亦其法已。既曰若法，未知所以行之術，則事猶若未成。是以必為置三本。何謂三本？曰：爵位不高，則民不敬也；蓄祿不厚，則民不信也；政令不斷，則民不畏也。故古聖王高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令。夫豈為其臣賜哉，欲其事之成也」。亢倉子、賢道篇：「祭公問：賢材何從而不至？亢倉子曰：賢正可待不可求，材慎在求不在無。若天子靜，大臣明，刑不避貴，澤不隔下，則賢人自至而求用矣。賢人用，則四海之內，明目而眎，清耳而聽，坦心而無鬱矣。天自成，地自寧，萬物醇化，鬼神不能靈。故曰：賢正可待不可求。……」尸子、明堂篇：「古者明王之求賢也，不避遠近，不論貴賤，卑爵以下賢，輕身以先士」。

㈡尚賢為政之本　墨子、尚賢上：「子墨子言曰：得意，賢士不可不舉；不得意，賢士不可不舉。尚欲祖述堯、舜、禹、湯之道，將不可以不尚賢。夫尚賢者政之本也」。尚賢下：「……得此莫不勸譽，且今天下之王公大人士君子，中實將欲為仁義，求為上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利。故尚賢之為說，而不可不察此者也。尚賢者，天鬼百姓之利，而政事之本

也」。孫寶侗、春秋時用人論：「國有與立，親與賢二者而已。親不親則本危，賢不用則政亂，此天道人情之極，而不可偏廢者也」。（淸、國朝文錄）

(三)尚賢乃爲君之道　管子、君臣上：「是以爲人君者，坐萬物之原，而官諸生之職者也。選賢論材，而待之以法。擧而得其人，坐而收，其福不可勝收也。官不勝任，犇走而擧，其敗事不可勝救也。而國未嘗乏於勝任之士，上之明適不足以知之。是以明君審知勝任之臣者也。故曰：主道得，賢材遂，百姓治。治亂在主而已矣」。荀子、王霸篇：「論德使能，而官施之者，聖王之道也，儒之所謹守也」。王制篇：「王者之論：無德不貴，無能不官，無功不賞，無罪不罰；朝無幸位，民無幸生；尙賢使能，而等位不遺」。「君人者，欲安、則莫若平政愛民矣；欲榮、則莫若隆禮敬士矣；欲立功名，則莫若尙賢使能矣」。呂氏春秋、士節：「士之爲人，當理不避其難，臨患忘利，遺生行義，視死如歸，有如此者，國君不得而友，天子不得而臣，大者定天下，其次定一國，必由如此人者也。故人主之欲大立功名者，不可不務求如此人也。賢主勞於求人，而佚於治事」。紀瞻、對陸機策：「興隆之政，務在得賢；淸平之化，急於拔才。……武丁擢傅巖之徒，周文携渭濱之士，居之上司，委之國政，故能龍奮天衢，垂勳百代」。（晉書、紀瞻傳）劉敞、賢論：「君之不君，非獨愚也，雖聰明辨慧，伎藝敏給，而不知用賢者，猶不君也」。（宋、皇朝文鑑）朱熹：「爲政不在用一己之長，而貴有以來天下之善」。（續近思錄卷八）「天下之事，決非一人之聰明才力所能獨運，是以古之君子，雖其德業智謀足以有爲，而未嘗不博收人才，以自裨益。方其未用，而收寘門牆，勸獎成就，已不勝其衆，是以至於當用之日，推挽成就，布之列位，而無事之不成也」。（同上）

㈣尙賢須打破階級觀念　墨子、尙賢上：「古者聖王之爲政，列德而尙賢，雖在農與工肆之人，有能則擧之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令，曰：爵位不高，則民弗敬，蓄祿不厚，則民不信，政令不斷，則民不畏。擧三者授之賢者，非爲賢賜也，欲其事之成。故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿。故官無常貴，而民無終賤。有能則擧之，無能則下之」。

㈤爲賢之道　墨子、尙賢下：「女何爲而得富貴而辟貧賤？莫若爲賢。爲賢之道將奈何？曰：有力者疾以助人，有財者勉以分人，有敎者勸以敎人。若此，則飢者得食，寒者得衣，亂者得治。若飢則得食，寒則得衣，亂則得治，此安生生」。

㈥尙賢的功效　墨子、尙賢上：「國有賢良之士衆，則國家之治厚；賢良之士寡，則國家之治薄。故大人之務，將在於衆賢而已」。「古者

堯擧舜於服澤之陽，授之政，天下平。禹擧益於陰方之中，授之政，九州成。湯擧伊尹於庖廚之中，授之政，其謀得。文王擧閎夭、泰顚於置罔之中，授之政，西土服」。管子、君臣下：「選賢遂材，而禮孝弟，則姦僞止」。「其選賢遂材也，擧德以就列，不類無德；擧能以就官，不類無能。以德弇勞，不以傷年。如此，則上無困，而民不幸生矣」。荀子、君道篇：「上好禮義，尙賢使能，無貪利之心，則下亦將綦辭讓，致忠信，而謹於臣子矣。如是，則雖在小民，不待合符節別契券而信，不待探籌投鉤而公，不待衡石稱縣而平，不待斗斛敦概而嘖」。王霸篇：「能當一人而天下取，失當一人而社稷危，不能當一人而能當千人百人者，說無之有也。既能當一人，則身有何勞而爲，垂衣裳而天下定」。大戴禮記、保傅篇：「無賢佐俊仕而能成功立名，安危繼絕者，未之有也。是以國不務大，而務得民心；佐不務多，而務得賢臣。得民心者民從之，

有賢佐者士歸之」。胡翰、尙賢論：「用得其人，則太甲之不明，成王之幼冲，可以遷善改過，緝熙光明，而爲令主。不得其人，而自用之，則雖夏癸之勇力、商辛之辨捷，負過人之才，而不免爲獨夫」。（皇明文衡）

(廿)反尙賢　老子：「不尙賢，使民不爭」。莊子、天地篇：「至德之世，不尙賢，不使能」。愼子、佚文：「法之功莫大使私不行，君之功莫大使民不爭。今立法而行私，是私與法爭，其亂甚於無法；立君而尊賢，是賢與君爭，其亂莫甚於無君。故有道之國，法立而私議不行，君立則賢者不尊。民一於君，事斷於法，是國之大道也」。韓非子、顯學篇：「舉士而求賢智，爲政而期適民，皆亂之端，未可與爲治也」。忠孝篇：「今夫上賢、任智、無常，逆道也，而天下常以爲治。是故田氏奪呂氏於齊，戴氏奪子氏於宋，此皆賢且智也，豈愚且不肖乎？是廢常上賢則亂，舍法任智則危。故曰：上法而不上賢」。

參看：「君道」、「臣道」條。

知

通常的用法，「知」與「智」相同，有時候也有區別，如荀子說：「所以知之在人者，謂之知；知有所合，謂之智」。這是說，認知的能力，叫做「知」；認知能力與外物相遇，所得的知識叫做「智」。

在古代哲學中，關於「知」的思想，可以大別爲兩端：一是知識的「知」，由它發展出知識論方面的思想，以墨經和荀子爲代表。一是對知識的知採取反對的立場，以老、莊爲代表。經驗知識的問題，後代只有很少的哲學家討論它，在中國哲學傳統裏，始終沒有佔到重要的位置。至於老、莊所以反知，在老子是因爲他嚮往原始的、自然的生活狀態，而「知」却是促使人類脫離這種生活狀態的一個主要原因。在莊子，他欣慕的是一種心靈和諧的狀態，他認爲一切相對境域

的事物，都妨碍這種和諸境界的實現，知識是相對境域的事物的一種，因此攻之不遺餘力。

「中國之科學與文明」的作者李約瑟，對老、莊反知思想，曾藉助西方的思想背景，做過很廣泛的討論、他認爲道家對知識的摒棄，不是反理性的神秘主義思想，而是原始科學的反經院學派的思想。另外一點値得注意的解釋是：道家攻擊知識，只是摒棄世俗的因襲的知識，而讓自然現象的研究有充分的發展。（中譯本第二册，一三二、一九九頁）

孔、孟較少涉及經驗知識問題。孔子的態度是：「多見而識之，知之次也」。他們不反對知識，但經由孟子把「知」解釋爲「是非之心」和「良知」以後，那末對知識的態度，就很容易與反知的傳統合流，這一點可以從王陽明的哲學中充分看出來。

㈠知與知識論思想　墨子、經上：「知，材也」。經說：「知材，知也者，所以知也，而不

必知，若明」。經上：「知，接也」。經說：「知，知也者，以其知遇物而能貌之，若見」。經上：「恕，明也」。經說：「恕，恕也者，以其知論物而其知之也著，若明」。莊子、庚桑楚篇：「知者，接也。知者，謨也」。荀子、解蔽篇：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也」。正名篇：「所以知之在人者，謂之知；知有所合謂之智」。方以智、物理小識、總論：「潛草曰：言義理，言經濟，言文章，言律歷，言性命，言物理，各有專科，然物理在一切中，而易以象數端幾格通之。即性命、生死、鬼神，祇一大物理也。舍心無物，舍物無心，其冒耳。苟不明兩間實際，則物既惑我，而析物掃物者又惑我，何能不惡賾動而彌綸條理耶？物格而隨物佑神，知至而以知還物，尚何言哉！又何不可就物言物哉」；又占候類、藏智於物：「……愚者嘗言：以推移之宙消貪心，以規矩之宇辨物則，而一萬俱畢矣。去者已去，來者未來，今又逝也，貪執何

為！達人樂此，而荒狂又窃之。故必明六合五破之宇，處處皆然，乃知物之則即天之則，即心之則也。管子曰：『宙合』，謂宙合宇也。灼然宙輪於宇，則宇中有宙，宙中有宇。春夏秋冬之旋輪，即列於五方之旁，羅盤而析幾類應，孰能逃哉！聖人不惡賾動，藏智於物。……」王夫之、正蒙、乾稱篇注：「欲閉內而滅外，使不得合，則雖聖人不能舍此而生其知覺」。又尚書引義：「所以發能，能必副其所」。

(一)**反知思想**　老子：「是以聖人之治，虛其心，**實其腹，弱其志，**強其骨，常使民無知無**欲。使夫智者不敢為也**」。又：「**絕聖棄智**，民**利百倍**」。**又**：「**古之善為道者，非以明民，將**以愚之。民之難治以其智多，故以智治國者，國之賊」。莊子、齊物論：「故知止其所不知，至矣」。養生主篇：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已」。人間世篇：「德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相札也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也」。大宗師篇：「夫知有所待而後當，其所待者，特未定也」。「墮枝體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」。胠篋篇：「世俗所謂知者，有不為大盜積者乎」。在宥篇：「絕聖棄知，而天下大治」。「慎女內，閉女外，多知為敗」。刻意篇：「去知與故，循天之理，故無天災」。繕性篇：「心與心識知而不足以定天下」。知北遊篇：「不知，深矣；知之，淺矣。弗知，內矣；知之，外矣」。「無知無能者，固人之所不免也，夫務免乎人所不免者，豈不亦悲哉」！王陽明、答顧東橋書：「夫萬事萬物之理，不外吾心，而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知為未足，而必外求於天下之廣，以裨補增益之，是猶析心與理而為二也」。傳習錄中：「先生遊南鎮，一友指岩中花樹問曰：天下無心外之物，如此花樹在深山中，自開自落，於我心亦有何關？先生曰：你未看此花時，此花與汝心同歸於寂，你來看此花時，

則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你心之外」。

參看：「見聞之知與德性之知」條。

知天

孔子的弟子子貢說：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也」。（論語、公冶長篇）子貢歎天道難以聞知，但沒有說明是什麼緣故。

孟子不但認爲「天」是可知的，而且言明如何知之之方。他說：「盡其心者，知其性也；知其性則知天矣」。這是說「知天」要由「盡心」入手。「盡心」是道德實踐工夫。人經由實踐工夫，步步拓展，充其極時，即所謂「知天」。這裏所說的天，明不是外於人的自然，也不必是形上的實體，而是心性工夫所達到的境界。

中庸也主張天是可知的，但所知之「天」的意義與孟子不同。中庸說：「君子不可以不修身，思修身不可以不事親，思事親，不可以不知人，思知人不可以不知天」。

中庸本身對知人、知天的解釋是：「質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也」。

此外，荀子有「不求知天」的思想，他並不是針對孟子和中庸而發，而是由他思想內部的「天生人成」一原則所導出。天論篇說：「不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深其人不加慮焉，雖大不加能焉，雖精不加察焉，夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參；舍其所以參，而願其所參，則惑矣。列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。唯聖人爲不求知天」。依荀子的看法，天只是自然而然，那是不必我們人去「加慮」、「加察的」。人當求

知和用力的，是如何運用禮義以治天下。在對付原始的天神信仰這一邊，荀子天論思想表現了理智的光輝。但由於不求知天的思想，又使它在以禮義爲中心的系統裏，只扮演一個消極的角色。

現在再回頭說孔子。子貢雖然說天道難聞，可是孔子卻自己說：「五十而知天命」。孔子要到五十歲才能知天命，已說明子貢「難聞」之言不假，但在孔子，天畢竟是可知的。問題是孔子所知的天命，究竟是什麼意義？古今來對此臆解很多，有解爲當然之理的，有解爲宇宙之生德生機的，有的解爲自然的法則。這些解釋與孔子這一段自述的語氣，都不貼切。我在「先秦七大哲學家」一書中曾說過：「我們一方面把這個觀念和五十前後的生活閱歷對照着看，一方面又參照論語其他地方幾個命（或天命）字的涵義，我認爲，命就是限定。一個人無論如何偉大，生命無論活多久，總有其不可爲，不能爲，或雖爲而終無成，這就是由於生命的限定，人無論如何都不能衝破這一道限制。孔子五十歲的時候，雖然做了司寇，這樣一個小官，不要說無法憑藉它實現文化理想，就是對一個小小魯國的內政，也是產生不了甚麼大影響的。到這時候，對世事雖然仍抱着知其不可而爲之的積極態度，但人已快老了，機會也越來越少了，因此體悟到一個人生命總有限定這個道理」。這個解釋，至今我仍覺得是比較能貼合孔子生活發展的。

參看：「天」、「天命」、「天人合一」、「天生人成」、「天人之分」各條。

知足

知足是中國傳統最具影響力的價值觀念之一，所謂「知足者常樂」，早已普遍被信奉爲生活的常道。在傳統的農業社會裏，這種觀念有安定社會的鉅大作用，因爲它使人安於現有的處境。但在一個急於要求變革的社會過程中，它形成進步的大障碍。

在現代社會裏，個人的物質生活，適度的知足仍屬必要。個人成就方面，以及對社會群體的福利，我們必須强化成就動機，努力革新，而揚棄知足的觀念，消除因知足心理而產生的惰性。

㈠知足對人生的價值　老子：「知足者富」。「知足不辱，知止不殆，可以長久」。「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足常足矣」。莊子、讓王篇：「知足者，不以利自累也」。韓非子、解老篇：「人無羽毛，不衣則不犯寒。上不屬天，而下不著地，以腸胃為根本，不食則不能活，是以不免於欲利之心；欲利之心不除，其身之憂也。故聖人衣足以犯寒，食足以充虛，則不憂矣。衆人則不然，大、為諸侯，小、餘千金之資，其欲得之憂不除也。胥靡有免，死罪時活。今不知足者之憂，終身不解。故曰：『禍莫大於不知足』。」孔叢子、居術篇：「知以身取節者則知足矣，苟知足則不累其志矣」。王廷相、愼言、君子篇：「君子不辭乎福，而能知足也；不去乎利，而能知義也。故隨寓而安，有天下而不與也，其道至矣乎」！呂坤、呻吟語、修身：「萬物安於知足，死於無厭」。

㈡知足與國家興亡　韓非子、喻老篇：「夫治國者，以名號為罪，徐偃王是也；以城與地為罪，虞虢是也。故曰：『罪莫大於可欲』。智伯兼范、中行而攻趙不已，韓、魏反之，軍敗晉陽，身死高梁之東，遂卒被分，漆其首以為溲器。故曰：『禍莫大於不知足』。虞君欲屈產之乘，與垂棘之璧，不聽宮之奇，故邦亡身死。故曰：『咎莫憯於欲得』。邦以存為常，霸王其可也；身以生為常，富貴其可也。不以欲自害，則邦不亡，身不死。故曰：『知足之為足矣』。」

㈢對知足觀念的批評　胡適、我們對於西洋近代文明的態度：「東方的文明的最大特色是知足。西洋的近代文明的最大特色是不知足。知足的東方人自安於簡陋的生活，故不求物質享受的提高；自安於愚昧，自安於『不識不知』，故不

注意眞理的發現與技藝器械的發明；自安於現成的環境與命運，故不想征服自然，只求樂天安命；不想改革制度，只圖安分守己；不想革命，只做順民。這樣受物質環境的拘束與支配，不能跳出來，不能運用人的心思智力來改造環境改良現狀的文明，是懶惰不長進的民族的文明，是眞正唯物的文明。這種文明只可以遏抑而決不能滿足人類精神上的要求」。(胡適文存第三册)費孝通、中國社會變遷中的文化結癥：「我並不知道在傳統社會中的中國人是否快樂，但是知足的態度却使他並不能欣賞進步的價値，尤其是一種不說明目的地的『進步』。孔子對於生產技術是不發生興趣的，他是一個在農業社會裏不懂農事的人。……當時和儒家不太和合的莊子，在限制慾望、知足這一點上是表示贊同的，以『有限』去追求『無限』，怎麼會不是件無聊而且危險的事呢？惟一對於技術有興趣的墨家，在中國思想上所占的地位遠不如儒家，這也可以說明在一個勞力充斥的農業處境中去講節省勞力的技術，是件勞而無功的事。我在這裏並不能對中國傳統思想多作介紹，我所想的是指出知足、安分、克己這一套價値觀念是和傳統的匱乏經濟相配合的，共同維持着這個技術停頓、社會靜止的局面」。（鄉土重建）

參看：「安貧」條。

知言

論語、孟子、莊子都談到知言，却因孟子而著名。孟子知言、養氣章，至今仍是專題討論的課題。朱熹曾說過：「孟子論浩然之氣一段，緊要全在知言上」。(語類卷五十二)不管他說的對不對，至少在朱子看來，知言在孟子思想中是佔相當重要的地位。

(一)**知言而後知人**　論語、堯曰篇：「不知言，無以知人也」。孟子、公孫丑上：「何謂知言？曰：詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知

其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政，發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣」。顧炎武、日知錄、凡易之情：「愛惡相攻，遠近相取，情僞相感，人心之至變也。於何知之？以其辭知之。將叛者其辭慙，中心疑者其辭枝。吉人之辭寡，躁人之辭多，誣善之人其辭游，失眞守者其辭屈。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉？是以聖人設卦以盡情僞，夫誠於中必形於外，君子之所以知人也」。王夫之、宋論卷六：「知言者，因古人之言，見古人之心。尙論古人之世，分析古人精意之歸。詳說群言之異同，而會其統宗；深造微言之委曲，而審其旨趣」。

(二)知言是格物致知　朱熹、語類卷五二：「問：浩然之氣，集義是用功處否？曰：須是先知言，知言則義精而理明，所以能養浩然之氣。知言正是格物致知」。

(三)知言乃有深識之言　左傳、襄公十四年：「秦伯問於士鞅曰：晉大夫其誰先亡？對曰：其欒氏乎？欒黶汰虐已甚，猶可免，其在盈乎！秦伯以爲知言，爲之請於晉而復之」。莊子、知北遊篇：「知謂黃帝曰：吾問無爲謂，無爲謂不應我，非不應我，不知應我也。吾問狂屈，狂屈中欲告我，而不我告。非不我告，中欲告而忘之也。今予問乎若，若知之，奚故不近。黃帝曰：彼其眞是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也。予與若終不近也，以其知之也。狂屈聞之，以黃帝爲知言」。

(四)知言與養氣　朱熹、語類卷五二：「或謂養氣爲急，知言爲緩。曰：孟子須先說我知言，然後說我善養吾浩然之氣。公孫丑先問浩然之氣，次問知言者，因上面說氣來，故接續如此問。不知言，如何養得氣」？「知言然後養氣」。「先知得多許說話是非邪正無疑後，方能養此氣也」。戴君仁、孟子知言養氣章：「拿先儒的學說來比，知言相當格物致知，養氣相當於誠意正心。拿後儒的學說來比，程伊川所謂『涵養須

用敬』，相當於養氣；『進學則在致知』，相當於知言。二者都是如車兩輪，如鳥兩翼，不可缺一」。

參看：「言默」條。

參考文獻：徐復觀、「孟子知言養氣章試釋」文，見中國思想史論集，四十八年，臺中東海大學。

知命

古代哲學文獻裏，多次提到「知命」，它的意涵雖不完全一致，但似乎都有「限定」的意義。一個人奮鬪了，也努力了，仍無法逃脫挫折和逆境，在挫折和逆境之前，既不表現爲憤激之情，也沒有畏懼之感，而能承受它，正視它，依然繼續奮鬪，不斷努力。能這樣做的人，大概就叫做「知命」。

論語、堯曰篇：「不知命，無以爲君子」。朱子集註引程子曰：「知命者，知有命而信之也。人不知命，則見害必避，見利必趨，何以爲君子」。照這樣說，一個人不趨利不避害，率道而行，就是「知命」了。

孟子、盡心上：「莫非命也，順受其正，是故知命者，不立乎巖牆之下，盡其道而死者，正命也，桎梏死者，非命也」。朱熹註：「人物之吉凶禍福，皆天所命。然惟莫之致而至者，乃爲正命。知正命則不處危地以致覆壓之禍。盡其道則所值之吉凶，皆莫之致而至者矣。犯罪而死，致立巖牆之下者同，皆人所取，非天之所爲也」。馮友蘭在新原人第九章接着解釋說：「在天地境界中底人，盡其才與力之所能，以盡倫盡職，事天贊化，既不特意營爲以求福，亦不特意不小心以致禍。既已盡其在己者，則不期然而然底遭遇，莫之致而至者，他都從天的觀點，以見其是無所謂順逆。此所謂『順受其正』。人有這種覺解，儒家（孟子）謂之『知命』。」

左傳、文公十三年：「邾文公卜遷于繹，史

曰：『利於民，而不利於君』。邾子曰：『苟利於民，孤之利也！天生民而樹之君，以利之也。民旣利矣！孤必與焉』。左右曰：『命可長也，君何弗爲』？邾子曰：『命在養民，死之短長時也，民苟利矣遷也，吉莫如之』！遂遷于繹。五月，邾文公卒。君子曰：『知命』。」這裏所說的「知命」，似乎可以做兩種解釋：(1)是說邾文公不信「命可長也」的話，而認爲生死有定數，非人力所能强。(2)天命給他的責職在養民，能達成這種責職就叫做「知命」。

周易、繫辭傳：「樂天知命故不憂」。此處「知命」蓋與「知正命」之義相同。

鄧析子、無厚篇：「死生有命，貧富有時。怨夭折者，不知命也；怨貧賤者，不知時也。故臨難不懼，知天命（命）也；貧窮無懾，達時序也」。

參看：「命」條。

知與行

古代哲學家對知、行問題的主張，主要可分兩類：(1)知行合一說。此說中的「知」，是先驗的良知，「行」是指道德實踐。有此知必然有此行。這一主張已蘊涵在孟子的哲學裏，直到王陽明才發展成一套學說。(2)知先行後或知先於行。此說中的「行」，主要仍是指道德實踐，而「知」則是指經驗之學。荀子已建立此說，朱熹對這一主張也有相當的發揮。有關知、行問題的其他諸說，大抵可以從以上兩說中衍生出來。

由於孫中山的知行學說，使這個傳統哲學的課題，至今仍被繼續討論着、爭論着。由古至今，關於知、行的許多意見，似乎沒有一種能成爲定論的。因此，這個哲學論題，仍有相當大的發展性。

蓋知與行，實是兩組極爲複雜的問題，把它們連起來思考，更是要涉及許多其他的問題。如

果以現代心理分析的知識做參考點，傳統哲學家們對知行的討論，未免把「知」、「行」過分簡化了，不論是良知之「知」，或是經驗之「知」，對「行」而言，其所知者，往往只不過表示一個願望而已，知不是行的唯一決定因素。一個人的具體行爲，是被內在和外在的種種力量所決定的，不可避免的，它會涉及到目的與手段、無意識的慾望，以及自由意志等問題，同時處境的變化，也直接影響到人對行動決定力量的大小。

純從哲學的觀點討論這問題是不够的，參考現代社會科學的相干知識，也許較有希望建立一套比較有效的實踐理論。

㈠**行重於知**　論語、學而篇：「子曰：弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁。行有餘力，則以學文」。又：「子夏曰：賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣」。墨子、貴義篇：「子墨子曰：商人之四方，市賈信（倍）徙，雖有關梁之難，盜賊之危，必爲之。今士坐而言義，無關梁之難，盜賊之危，此爲信（倍）徙，不可勝計，然而不爲。則士之計利，不若商人之察也」。公孟篇：「子墨子曰：政者口言之，身必行之。今子口言之，而身不行，是子之身亂也。子不能治子之身，惡能治國政？子姑亡，子之身亂之矣」。邵雍、觀物內篇：「夫天下將治，則人必尙行也；天下將亂，則人必尙言也；尙行則篤實之風行焉，尙言則詭譎之風行焉」。周敦頤、通書：「聖人之道，入乎耳，存乎心，蘊之爲德行，行之爲事業。彼以文辭而已者，陋矣」。王夫之、尙書引義卷三：「且夫知也者，固以行爲功者也；行也者，不以知爲功者也。行焉，可以得知之效也；知焉，未可以得行之效也。……行可兼知，而知不可兼行。君子之學未嘗離行以爲知也」。

㈡**知易行難**　尙書、說命中篇：「非知之艱，行之惟艱」。王夫之、尙書引義卷三：「說命

曰：『知之非艱，行之惟艱』。千聖復起，不易之言也。夫人近取之而自喻其甘苦者也。子曰：『仁者先難』，明艱者必先也。先其難而易者從之，易矣。先其易而難者在後，力弱於中衰，情疑於未艾，氣驕於已得，矜覺悟以遺下學，其不倒行逆施於修塗者鮮矣！知非先，行非後，行有餘力而求知，聖言決矣，而孰與易之乎」？

㈢知行合一　孟子、告子上：「學問之道無他，求其放心而已矣」。盡心上：「孟子曰：人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。親親仁也，敬長義也，無他，達之天下也」。王陽明、傳習錄：「愛曰：如今人儘有知得父當孝，兄當弟者，却不能孝，不能弟，便是知與行分明是兩件。先生曰：此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者；知而不行，只是未知。聖賢人知行，正是要復那本體，不是着你只恁的便罷。某嘗說：知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在」。「大學指出個眞知行與人看說：『如好好色，如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後又立個心去惡」。又已上答友人問：「知行原是兩個字說一個工夫。這一個工夫，須著此兩個字，方說得完全無弊害。若頭腦處見得分明，見得原是一個頭腦，則雖把知行分作兩個說，畢竟將來做那一個工夫，則始或未便融會，終所謂『百慮而一致』矣。若頭腦見得不分明，原看做兩個了，則雖把知行合作一個說，亦恐終未有湊泊處，況又分作兩截去做，則是從頭至尾更沒討下落處也」。王畿、華陽會語：「問：知行合一。曰：天下只有箇知，不行不足謂之知。知行有本體，有功夫。如眼見得是知；然已是見也，即是行。耳聞得是

知；然已是聞了，即是行。要之只此一箇知已自盡了。孟子說：『孩提之童，無不知愛其親，及其長，無不知敬其兄』。止曰知而已，知便能了。更不消說，能愛能敬。本體原是合一，先師因後儒分爲兩事，不得已說箇合一。知非見解之謂，行非履蹈之謂，只從一念上取證。知之眞切篤實即是行，行之明覺精切即是知。知行兩字，皆指功夫而言，亦原是合一的，非故爲立說以强人之信也」。唐甄、潛書、知行：「甄雖不敏，亦願學陽明子而不敢謝不及者，蓋服乎知行合一之敎也。知行爲二，雖知猶無知，雖致猶不致。知行合一者，致知之實功也；雖弱者亦可能焉，雖愚者亦可及焉。何也？善如甘食暖衣，惡如鶉食縷衣。知其甘者，知也；知其甘而食之，即行矣。知其暖者，知也；知其暖而衣之，即行矣。……以此譬知行，則合一者，自然之勢也；分而爲二者，自隔之見也。我瞻此圖，反求於心，不假於外。知之所在，即行之所在，不移時，無需事，以從息關之後，或庶幾乎」！

四知先於行　中庸：「博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之」。荀子、勸學篇：「君子曰：學不可以已。青，取之於藍，而靑於藍；冰，水爲之，而寒於水。木直中繩，輮以爲輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輮使之然也。故木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣」。朱熹、語類卷十四：「知與行工夫須着並到。知之愈明，則行之愈篤。行之愈篤，則知之益明。二者皆不可偏廢。如人兩足相先後行，便會漸漸行得到。若一邊軟了，便一步也進不得。然又須先知得方行得」。又卷九：「知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先。論輕重，行爲重」。又卷二四：「見得分明，則行之自有力。乃是知之未至，所以爲之不力」。李塨、大學辨業卷二：「致知在格物者，從來聖賢之道，行先以知，而知在於學」。又卷三：「以力行爲格物，是行先

於知矣，倒矣」。又辨後儒格物解：「格物致知，學也，知也；誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，行也」。

(五)通過行才是眞知　朱熹、語類卷四六：「人知鳥喙之殺人不可食，斷然不食，是眞知之也。知不善之不當爲而猶或爲之，是特未能眞知也。所以未能眞知者，緣於道理上只就外面理會得許多，裏面却未理會得十分瑩淨，所以有此一點黑。這不是外面理會不得，只是裏面骨子有些見未破」。又文集、雜學辨：「知而未能行，乃未得之於己，此所謂知者亦非眞知也。眞知則未有不能行者」。王廷相、家藏集、與薛君采：「近世學者之弊有二：一則徒爲泛然講說，一則務爲虛靜以守其心，皆不於實踐處用功，人事上體驗。往往遇事之來，徒講說者多失時措之宜，……故曰講得一事即行一事，行得一事即知一事，所謂眞知矣」。顏元、四書正誤卷一：「讀樂譜幾百遍，講問思辨幾十層，總不能知，眞須搏拊擊吹，口歌身舞，親下手一番，方知樂是如此。」

(六)知中有行，行中有知　王夫之、讀四書大全說卷一：「先儒分致知、格物屬知，誠意以下屬行，是通將大學分作兩節。大分段處且如此說，若逐項下手工夫，則致知、格物亦有行，誠意以下至平天下亦無不有知。……蓋天下之事，固因豫立，而亦無先知完了方才去行之理。使爾，無論事到身上由你從容去致知不得；便儘有暇日揣摩得十餘年，及至用時，不相應者多矣。如爲子而必誠於孝，觸目警心，自有許多痛癢相關處，隨在宜加細察，亦硬靠着平日知道的定省溫凊様子做不得。是故致知之功，非抹下行之之功於不試，而姑儲其知，以爲誠正之用。是知中亦有行也。知此則誠意以下亦有知之功，亦可知矣」。

(七)行易知難　孫中山、心理建設、知行總論：「總而言之，有此十證以爲『行易知難』鐵案，則『知之非艱，行之惟艱』之古說，與陽明『知

行合一』之格言，皆可從根本上而推翻之矣。或曰：『行易知難之十證，於事功上誠無間言，而於心性上之知行，恐非盡然也』。吾於此請以孟子之說證之。孟子盡心章曰：『行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆也』。此正指心性而言也。由是而知『行易知難，實爲宇宙間之眞理，施之於事功，施之於心性，莫不皆然也』。」

參看：「學」、「儒行」條。

參考文獻：賀麟、當代中國哲學，三十六年，勝利出版公司，上海。

法

法的觀念的興起與發展，才使中國出現了具有獨特意義的政治哲學的系統，才使政治擺脫了德與禮的附庸地位，而形成了它自身獨立的領域。提倡法治思想的各家，都認識到法的「公性」，這正代表中國政治觀念劃時代的進步。也正因爲如此，於是不可避免的與代表親親、尊尊的周禮傳統，展開了一場激烈的思想爭辯。

法的興起與發展，是相應着時代和社會的需要，因此，承繼周禮傳統而發展的儒家，也不能完全忽視這個趨勢，孟子已有「徒法不能以自行，徒善不足以爲政」之言，似已感受這場文化上的衝突，而有意調和其間。到荀子，則已明顯地主張禮、法兼施，他說：「禮節脩乎朝，法則度量正乎官」。（儒效篇）又：「其百吏好法，其朝廷隆禮」。（富國篇）又：「人君者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸」。（彊國篇）荀子禮、法並用的思想，可以視爲對法家挑戰的一個回應，有很濃的調和色彩，但法的價值仍在禮之下，在基本立場上，荀子堅守了儒家的傳統。

傳統的法治思想，是帝王的統治術，與現代以保障人民權利爲目標的法治思想完全異趣。

㈠法或刑罰之源　李克書、對魏文侯問刑罰之源：「魏文侯問李克曰：『刑罰之源安生』？

李克曰：『生於奸邪淫佚之行。凡奸邪之心，飢寒而起，淫佚者久飢之詭也。彫文刻鏤，害農事者也；錦繡纂組，傷女工者也。農事害，則飢之本也；女工傷，則寒之原也。飢寒並至，而能不爲奸邪者，未之有也；男女飾美以相矜，而能無淫佚者，未嘗有也。故上不禁技巧，則國貧民侈。國貧窮者爲奸邪，而富足者爲淫佚，則驅民而爲邪也。民以爲邪，則以法隨誅之，不赦其罪，則是爲民設陷也。刑罰之起有源，人主不塞其本，而替其末，傷國之道也』！文侯曰；『善！以爲法服也』。」(說苑、反質篇引)、管子、任法篇：「生法者，君也」。韓非子、主道篇：「人主之道，靜退以爲寶，不自操事，而知拙與巧；不自計慮，而知禮與咎。是以不言而善應，不約而善增。言已應則執其契，事已增則操其符。符契之所合，賞罰之所生也」。淮南子、要略篇：「申子者，韓昭釐之佐。韓，晉別國也，地墽民險，而介於大國之間。晉國之故禮未滅，韓國之新法重出，先君之令未收，後君之令又下；新故相反，前後相繆，百官背亂，不知所用；故刑名之書生焉」。又主術訓：「法生於義，義生於衆適；衆適合於人心，此治之要也」。文子：「文子問老子，法安所生？曰：法生於義，義生於衆，適合乎人心，此治之要也。法非從天下，非從地出，發於人間，及己自正」。

㈠**法的意義**　管子、心術上：「簡物小未一道，殺僇禁誅謂之法」。「禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也，法者所以同出不得不然者也」。任法篇：「夫法者，上之所以一民使下也」。「法者，天下之至道也」。「所謂仁義禮樂者，皆出於法，此先聖之所以一民者也」。形勢解篇：「法度者，萬民之儀表也」。明法解篇：「法者，天下之程式也，萬事之儀表也」。法法篇：「是故明君知民之必以上爲心也，故置法以自治，立儀以自正也。故上不行則民不從。彼民不服法死制，則國必亂矣。是以有道之君行法修制，先

民服也」。孫子、計篇：「法者，曲制、官道、主用也」。愼子、威德篇：「法制禮籍所以立公義也，凡立公，所以棄私也。明君動事分功必由慧，定賞分財必由法，行德制中必由禮。故欲不得干時，愛不得犯法，貴不得踰親，祿不得踰位」。商君書、更法篇：「法者，所以愛民也，禮者，所以便事也。是以聖人苟可以彊國，不法其故；苟可以利民，不循其禮」。修權篇：「法者，君臣之所共操也」。商鞅、立法：「夫法者，民之治也；務者，事之用也。國失法則危，事失用則不成。故法不當時而務不適用，而不危者，未之有也」。(據群書治要) 荀子、君道篇：「法者，治之端也」。韓非子、定法篇：「法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。君無術，則弊於上；臣無法，則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也」。飾邪篇：「夫搖鏡則不得爲明，搖衡則不得爲正，法之謂也」。難三篇：「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也」。尹文子、大道下：「法者，所以齊衆異，亦所以生乖分；刑者，所以威不服，亦所以生陵暴；賞者，所以勸忠能，亦所以生鄙爭」。呂氏春秋、上農篇：「民農則重，重則少私義，少私義則公法立，力專一」。淮南子、主術訓：「法者，天下之度量，而人主之準繩也。……法定之後，中程者賞，缺繩者誅；尊貴者不輕其罰，而卑賤者不重其刑；犯法者雖賢必誅，中度者雖不肖必無罪，故公道通而私道塞矣」。

(三)以法治國　管子、任法篇：「有生法，有守法，有法於法。夫生法者君也，守法者臣也，法於法者民也。君臣上下皆從法，此謂爲大治」。愼子、君臣篇：「爲人君者不多聽，據法倚數，以觀得失。無法之言，不聽於耳；無法之勞，不圖於功；無勞之親，不任於官。官不私親，法不遺愛，上下無事，唯法所在」。申子、佚名：「堯之治也，蓋明法審令而已，聖君任法而不任智，

任數而不任說。黃帝之治天下，置法而不變，使民安樂其法也」。君商書、開塞篇：「古之民樸以厚，今之民巧以僞。故效法者先德而治，效於今者前刑而法。此俗之所惑也」。愼法篇：「產於今世，而散領其國者，不可以須臾忘於法。破勝黨任，節去言談，任治而治矣。使吏非法無以守，則雖巧不得爲姦。使民非戰無以効其能，則雖險不得爲詐。夫以法相治，以數相舉者，不能相益，訾言者，不能相損。民見相譽無益，相管附惡。見訾言無損，習相憎而不相害也。夫愛人者不阿，憎人者不害。愛惡各以其正，治之至也。臣故曰：法任而國治矣」。韓非子、難勢篇：「抱法處勢則治，背法去勢則亂」。顯學篇：「夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數；人不得爲非，一國可使齊。爲治者用衆而舍寡，故不務德而務法」。尹文子、大道上：「治國無法則亂；有法而不能用，則亂。有食以聚民，有法而能行，國不治者，未之有也」。

㈣法的功效　管子、君臣下篇：「有道之國，發號出令，而夫婦盡歸親於上矣；布法出憲，而賢人列士盡功能於上矣」。「國有常式，故法不隱則下無怨心」。版法解篇：「凡國無法，則衆不知所爲，無度，則事無機。有法不正，有度不直，則治辟，治辟則國亂。故曰：正法直度，罪殺不赦，殺僇必信，民畏而懼，武威既明，令不再行」。君臣上篇：「有道之君，上有五官以牧其民，則衆不敢踰軌而行矣。下有五橫以揆其官，則有司不敢離法而使矣。朝有定度衡儀以尊王位，衣服緷絻盡有法度，則君體法而立矣。君依法而出令，有司奉命而行事，百姓順上而成俗。著久而爲常，犯俗離敎者衆共姦之，則爲上者佚矣」。愼子、威德篇：「法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也」。君人篇：「大君任法而弗躬，則事斷於法矣。法之所加，各以其分蒙其賞罰，而無望於君也，是以怨不生而上下和矣」。

佚文：「法之功莫大使私不行，君之功莫大使民不爭。今立法而行私，是私與法爭，其亂甚於無法；立君而尊賢，是賢與君爭，其亂甚於無君。故有道之國，法立則私議不行，君立則賢者不尊。民一於君，事斷於法，是國之大道也」。申子、佚名：「君必有明法正義，若懸權衡以稱輕重，所以一群臣也」。韓非子、主道篇：「是故明君之行賞也曖乎如時雨，百姓利其澤；其行罰也畏乎如雷霆，神聖不能解也。故明君無偸賞，無赦罰。賞偸，則功臣墮其業；赦罰，則姦臣易爲非。是故誠有功則雖疏賤必賞，誠有過則雖近愛必誅。近愛必誅，則疏賤者不怠，而近愛者不驕也」。揚搉篇：「主施其法，大虎將怯；主施其刑，大虎自寧。法刑苟信，虎化爲人，復反其眞」。定法篇：「公孫鞅之治秦也，設告坐而責其實，連什伍而同其罪，賞厚而信，刑重而必。是以其民用力勞而不休，逐敵危而不却，故其國富而兵强」。有度篇：「故以法治國，擧措而已矣。法　，繩不撓曲。法之所加，智者弗能辭，勇者弗敢爭。刑過不避大臣，賞善不遺匹夫。故矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀羨齊非，一民之軌，莫如法。厲官威民，退淫殆，止詐僞，莫如刑。刑重則不敢以貴易賤，法審則上尊而不侵。上尊而不侵，則主强而守要，故先王貴之而傳之。人主釋法而用私，則上下不別矣」。鄧析子、轉辭篇：「夫法之功，莫大於使私不行」。尹文子、大道上：「古人以度審長短，以量受多少，以衡平輕重，以律均清濁，以名稽虛實，以法定治亂，以簡制煩惑，以易御險難。萬事皆歸于一，百度皆準于法；歸一者，簡之至；準法者，易之極。如此，則頑嚚聾瞽可與察慧聰明，同其治矣」。劉晝、賞罰：「治民御下，莫正於法，立法施教，莫大於賞罰；賞罰者，國之利器，而制人之柄也。故天以晷數成歲，國以法教爲才，晷運於天，則時成於地，法動於上，則成於下；晷之運也，先春後秋，法之動也，先賞後

罰。是以溫風發春，所以動萌華也，寒露降秋，所以殞茂葉也；明賞有德，所以勸善人也，顯罰有過，所以禁下奸也。善賞者因民所喜以勸善，善罰者因民所惡以禁奸。故賞少而善勸，刑薄而奸息，賞一人而天下喜之，罰一人而天下畏之。用能教狹而治廣，用寡而功衆也」。（據劉子）

㈤**崇法黜仁**　韓非子、五蠹篇：「且夫以法行刑而君爲之流涕，此以效仁，非以爲治也。夫垂泣不欲刑者仁也，然而不可不刑者法也。先王勝其法，不聽其泣，則仁之不可以爲治亦明矣」。「故舉先王、言仁義者盈廷，而政不免於亂；行身者競於爲高，而不合於功。……故明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師」。

㈥**執法者的性格**　韓非子、孤憤篇：「智術之士，必遠見而明察；不明察不能燭私。能法之士，必强毅而勁直；不勁直不能矯姦。人臣循令而從事，案法而治官，非謂『重人』也。『重人』也者，無令而擅爲，虧法以利私，耗國以便家，力能得其君，此所謂『重人』也。智術之士明察、聽用，且燭『重人』之陰情；能法之士勁直、聽用，且矯『重人』之姦行。故智術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士與當塗之人不可兩存之仇也」。

㈦**論古今之法**　蘇洵、嘉祐集、申法：「古之法簡，今之法繁，簡者不便於今，而繁者不便於古，非今之法不若古之法，而今之時不若古之時也。先王之作法也，莫不欲服民之心。服民之心，必得其情。情然邪，而罪亦然，則固入吾法矣；而民之情，又不皆如其罪之輕重大小，是以先王忿其辠，而哀其無辜，故法擧其略，而吏制其詳。殺人者死，傷人者刑，則以著於法，使民知天子之不欲我殺人傷人耳；若其輕重出入，求其情而服其心者，則以屬吏。任吏而不任法，故其法簡。今則不然，吏姦矣，不若古之良，民婾矣，不若古之淳。吏姦，則以喜怒制其輕重而出

入之，或至於誣執；民險，則吏雖以情出入，而彼得執其罪之大小以爲辭。故今之法，纖悉委備，不執於一，左右前後，四顧而不可逃。是以輕重其罪，出入其情，皆可以求之法。吏不奉法，輒以擧劾。任法而不任吏，故其法繁」。呂坤、呻吟語、治道：「法者，御世宰物之神器，人君本人理人情而定之，人君不得與。人臣爲天下萬世守之，人臣不得與。辟之執圭捧節，奉持惟謹而已。非我物也，我何敢私？今也不然，人藉之以濟私，請托公行。我藉之以市恩，聽從如響。而辯言亂政之徒又借曰長厚，曰慈仁，曰報德，曰崇尊。夫長厚慈仁，當施行法之所不犯；報應崇尊，當求諸己之所得爲。奈何以朝廷公法，徇人情，伸己私哉？此大公之賊也」。黃宗羲、明夷待訪錄、原法：「三代以上有法，三代以下無法。何以言之？二帝三王知天下之不可無養也，爲之授田以耕之；知天下之不可無衣也，爲之授地以桑麻之；知天下之不可無敎也，爲之學校以興之；爲之婚姻之禮以防其淫；爲之卒乘之賦以防其亂；此三代以上之法也，固未嘗爲一己而立也。後之人主，既得天下，唯恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，思患於未然以爲之法。然則其所謂法者，一家之法而非天下之法也。是故秦變封建而爲郡縣，以郡縣得私於我也；漢建庶孽，以其可以藩屏於我也；宋解方鎭之權，以方鎭之不利於我也；此其私何曾有一毫爲天下之心哉，而亦可謂之法乎！三代之法，藏天下於天下者也。……後世之法，藏天下於筐篋者也」。

(八)中國法治思想與歐洲法治思想之異　蕭公權、中國政治思想史、管子：「管子法治之理想，雖多可取之處，然而吾人又不可持以與歐洲之法治思想並論。歐洲法治思想的眞諦，在視法律爲政治組織中最高之威權。君主雖尊，不過爲執法最高之公僕而已。故法權高於君權，而君主受法律之拘束。其說初盛於中世，後此則英法諸國之貴族及平民每持之以抗王權。近世民主國中之

立憲思想復發揚之以防止政府之專制。晚近學者陳義尤高，甚至認國家之形成後於法律。凡此法本位之思想無論內容如何分歧，其與吾國先秦『法治』思想以君爲主體而以法爲工具者實如兩極之相背。故嚴格言之，管子之『以法治國』，乃「人治」思想之一種，與孔、墨、孟、荀諸家以君主爲治權之最高執掌人者，根本不異。其相異者，儒、墨以人民生活之美滿爲目的，而管子則尊君，孟、荀以仁義禮樂爲治術，而管子則任法。若僅就治術一端而論，認管學爲法治思想，以別於儒家之德治、禮治，固無不可。然其爲術，與歐洲法治思想設法權於君權之上者，則迥不相同也」。

參看：「術」、「勢」、「法家」各條。

參考文獻：錢穆、「從中國固有文化談法的觀念」文，見中國文化叢談，五十八年，三民書局。

法家

法家是中國傳統最大的政治學派，它的主要代表人物有愼到、申不害、商鞅、韓非，它的基本觀念是法、術、勢和耕戰。

法家興起於一個社會變遷非常激烈的時代，他們不但提供了一套社會、政治的哲學，且能有效地付諸實行。他們不但是理想家，也是實行家。法家對這一階段政治目標——大統一——的完成，有很大的貢獻。

㈠法家的來歷　漢書、藝文志：「法家者流，蓋出於理官，信賞必罰，以輔禮制」。章太炎、諸子系統說：「原夫法家者本末自儒家出，蕞爾一邦，必有典章可守，上溯周官，下逮管子，孰非法家經國之書？然其自名一家，實由矯拂儒家而起；儒家之用，因時建言，惟變所適，而法家則明布憲章，昭示氓庶，李悝、商鞅，此其選也。愼到、申不害輩，略述機權，或與道家相似；

韓非則謂：『術者主之所執，法者臣之所師』，和合兩家，取長捨短；要其法後王，貴時制，則較然與儒生異術矣」。胡適、中古思想史長編、思想混合的趨勢：「前四世紀與三世紀之間的『法家』，便是三百年哲學思想的混合產物。『法』的觀念，從『模範』的意義演變為齊一人民的法度，這是墨家的貢獻。法家注意正名責實，這便和孔門的正名主義和墨家的名學都有關係。法家又以為法治成立後便可以無為而治，這又是老子以下的無為主義的影響了。法家又有法律平等的觀念，所謂『齊天下之動，至公大定之制』，……這裡面便有墨家思想的大影響。當時古封建社會的階級雖然早已崩壞了，但若沒有墨家『愛無差等』的精神，恐怕古來的階級思想還不容易打破。……故我們可以說，當時所謂『法家』其實只是古代思想的第一次折衷混合」。沈剛伯、從古代禮、刑的運用探討法家的來歷：「任何社會，由極簡單的部落以至非常複雜的近代國家，都是用禮和刑來治理的。古今所不同者，只是古代禮繁刑簡，近世禮簡刑繁；古代的刑簡而酷，近世的刑繁而輕。……在古代一般老百姓，則大都是世代農奴，與亡國的遺民，戰爭的俘虜，罪人的子孫所構成。他們既無受教育的機會，當然不知禮，既無恒產、恒心，當然很容易變得『放辟邪侈』，無所不為。若硬要他們安貧守賤為統治階級努力生產，則非威之以刑不可。……以上所說，是純粹農業社會的情形。若在商業相當發達的國家，則政權雖仍操於封建王侯之手，其在治術上所用禮與刑的比重卻和上面說的大不相同了。因為一城之中客商雲集，彼此交易而退，各自東西，情感既無貞誠之可言，行為自無秉禮之必要。便是本地商人，無論他是奔走國際以從事商戰，還是囤積居奇以坐謀壟斷，也總是畢生過着掂斤播兩的生活，不能心安理得底來實行禮讓。況且一切商業行為，諸如貨物的運輸交易，金錢的來往兌換，債務的安排償付，一處與一處

的辦法不同，一天比一天的關係複雜，甚至常有涉及國家利益與政治行動者。這些事絕非古昔傳統的質樸禮俗所曾顧到，必須有種種切合實際的契約，對之逐一作很客觀明確的規定，方能使雙方遵守不渝。一談到契約，則欲其有效，便非『齊之以刑』不可了。像晉、鄭、衛諸國，或在西周，或在東周，已經先後進入這樣的社會，自然會看得刑重於禮，於是乎法家諸子就在這些國家應運而生」。

㈠歷代對法家的批評

(1)總評法家　司馬談、論六家要旨：「法家嚴而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣。……法家不別親疏，不殊貴賤，一斷於法，則親親尊尊之恩絕矣。可以行一時之計，而不可長用也。故曰，嚴而少恩。若尊主卑臣，明分職，不得相踰越，雖百家不能改也」。漢書、藝文志：「法家……信賞必罰，以輔禮制。易曰：『先王以明罰飭法』，此其所長也。及刻者爲之，則無教化，去仁愛，專任刑法，而欲以爲治，至於殘害至親，傷恩薄厚」。漢書、賈誼傳：「夫禮者，禁於將然之前；而法者，施於已然之後。是故法之所用易見，而禮之爲用難知也。若夫慶賞以勸善，刑罰以懲惡，先王執此之政，堅如金石；行此之令，信如四時；據此之公，無私如天地；豈顧不用哉」！王夫之、老莊申韓論：「損其心以任氣，賊天下以立權，明與聖人之道背馳，而毒及萬世者，申韓也。……畫之以一定之法，申之以繁重之科，臨之以憤盈之氣，出之以戕削之詞，督之以違心之奔走，迫之以畏死之憂患。……後世之天下，死於申韓者積焉」。

(2)評愼子　莊子、天下篇：「豪傑相與笑之曰：愼到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉」。荀子、非十二子篇：「尙法而無法，不循而好作，上則取聽於上，下則取從於俗。終日言成文典，反紃察之，則倜然無所歸宿，不可以經國定分。然而其持之有故，言之成理，足

以欺惑愚衆，是愼到田駢也」。天論篇：「愼子有見於後，無見於先。……有後而無先，則群衆無門」。解蔽篇：「愼子蔽於法，而不知賢，……由法謂之，道盡因矣」。方孝孺、讀愼子：「世以愼到與鄧析、韓非之流並稱，到雖刑名家，然其言有中理者，非若彼之深刻也」。

(3)評申子　荀子、解蔽篇：「申子蔽於勢，而不知知，……由勢謂之，道盡便矣」。韓非子、定法篇：「申子言治不踰官，雖知弗言。治不踰官，謂之守職也可；知而弗言，是不謂過也。人主以一國目視，故視莫明焉；以一國耳，故聽莫聰焉。今知而弗言，則人主尚安假借矣」！

(4)評商君　戰國策、秦策：「商君治秦，法令至行，公平無私，罰不諱强大，賞不私親近。法及太子，黥劓其傅，期年之後，道不拾遺，民不妄取，兵革大强，諸侯畏懼。然深刻寡恩，特以强服之耳」。史記、商君傳：「太史公曰：商君其天資刻薄人也！跡其欲干孝公以帝王術，挾持浮說，非其質矣。且所因由嬖臣；及得用，刑公子虔，欺魏將印，不師趙良之言，亦足以發明商君之少恩矣。余嘗讀商君開塞耕戰書，與其人行事相類，卒受惡名於秦，有以也夫」。蘇軾、志林：「嗚呼！秦之失道，自有來矣，豈獨始皇之罪？自商鞅變法，以殊死爲經典，以參夷爲常法，人臣狼顧脅息，以得死爲幸，何暇復請？方其法之行也，求無不獲，禁無不止，鞅自以爲軼禹、舜而駕湯、武矣；及其出亡而無所舍，然後知爲法之弊」。宋濂、諸子辨：「商君好刑名之學，秦孝公用之，遂致富强，然卒以反誅。今觀其術，以勸耕督戰爲先務；墾草之令，農戰之法，至嚴至峻也。然不貴學問以愚民，不令豪傑務學詩書；其流毒至嬴政，遂大焚詩書百家語，以愚天下黔首，商鞅實啓之，非特李斯過也」。陳澧、東塾讀書記：「嗚呼！禮樂詩書仁義不必論矣；若孝悌，則自有人類以來，未有不以爲美者，而商鞅以爲蝨，以爲必亡必削，非梟獍而爲此言

哉！親親尊尊之恩絕矣，車裂不足蔽其辜也」。

⑸評韓非　揚雄、法言、先知論：「或問韓非作說難之書，而卒死乎說難，敢問何反也？曰：說難蓋其所以死乎？曰：何也？曰：君子以禮動，以義正，合則進，否則退，確乎不憂其不合也。夫說人而憂其不合，則亦無所不至矣！或曰：說之而不合，非憂邪？曰：說不由道，憂也；由道而不合，非憂也」。蘇轍、韓非論：「及韓非之學，並取申、商，而兼治法術；法之所止，雖有聖智不用也。術之所操，雖有父子不信也。使人君據法術之自然，而無所復爲，此申、韓所謂老子之道，而實非也。彼申、商各行其說耳。然秦、韓之治，行於一時，而其害見於久遠。使非不幸獲用於世，其害時有不可勝言者矣」。宋濂、諸子辨：「韓非慘礉人也！君臣父子夫婦之間，一任以法，其視仁義蔑如也。法之所及，雖刀鋸日加，不以爲寡恩也。其無忌憚，至謂孔子未知孝悌忠信之道；謂賢堯、舜、湯、武，乃天下亂術；謂父有賢子，君有賢臣，適足以爲害；謂人君藏術胸中，以倡衆端而潛御群臣。噫！是何言歟？是亦足以殺其身矣」。

參看：「法」、「術」、「勢」各條。

參考文獻：

①沈剛伯、「法家的淵源演變及其影響」文，自由中國，十七卷七期。

②陳啓天、「韓非及其政治學」文，見韓非子校釋附錄，五八年，臺灣商務。

③王曉波、「法家的前驅——管仲與子產」文，大陸雜誌，四九卷四期。

④王曉波、「商君與商君書的思想分析」文，大陸雜誌，四九卷一期。

法後王

法後王之說始於荀子。荀子主張「隆禮義而殺詩書」，隆禮義不純是智之解析之事，目的乃是在成就治道。欲成就治道，便不能徒託空言，

在歷史文化的傳承上必有所本，於是而有「法後王」之說。法後王，一面是在點禮義的歷史根據，一面又是爲言禮義之統類作準備的。統與類，也不只是理智的構造品，而是即「後王」而闡發其意義者。

(一)法後王的理由　荀子、非相篇：「欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君；舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君，而事人之君也。故曰欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道。故曰以近知遠，以一知萬」。不苟篇：「天地始者，今日是也，百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拜而議」。

(二)後世對法後王意義的解釋　錢大昕、十駕齋養新錄、法後王：「荀卿法後王之說，王伯厚深詆之。愚以爲王氏似未達荀子之意也。孔子曰：吾學周禮，今用之，吾從周。孟、荀生於衰周之季，閔戰國之暴，欲以王道救之。孟言先王，與荀所言後王，皆謂周王，與孔子從周之義不異也。荀卿豈逆料李斯之仕秦，而令其用秦法哉」！俞正燮、癸巳存稿、法後王：「荀子所謂後王即本朝，先王即本朝開國之君，儒者之道蓋如此，立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，此其所得與民變革者也。而後儒反守周禮，不知變革。夫爲下而倍，烖必及其身」。馮桂芬、采西學議：「太史公論治曰『法後王』，爲其近己而俗變相類，議卑而易行也」。

參看：「禮義之統」條。

參考文獻：韋政通、荀子與古代哲學：「法後王」，五五年臺灣商務。

明明德

明德的觀念，在左傳裏曾多次出現，大概是春秋時代頗爲流行的德目。如成公二年：「周書曰：明德愼罰，文王所以造周也。明德，務崇之之謂也，愼罰，務去之之謂也」。成公八年：「

不敢侮鰥寡，所以明德也」。襄公十九年：「昭明德，而懲無禮也」。襄公二四年：「恕思以明德」。左傳雖沒有對「明德」做清楚的解釋，但從這些記載裏，已可以看出，「明德」是一種崇高的德性或德行，一個在位的明君，必須提倡之，「務崇之」。與明德對顯的是「不敢侮鰥寡」，是「懲無禮」，前說近仁，後說崇禮，近仁、崇禮二義，蓋爲明德所涵有。至於「恕思以明德」，似是指明德之方了。

周易、晉卦象傳：「明出地上，晉，君子以自昭明德」。這是由于光輝的明光，啓發了人類的道德智慧。「君子以自昭明德」，很明顯有道德實踐的意涵。後來朱熹和王陽明對「明德」的詮釋，可以視爲「自昭明德」一義的進一步的發揮。

「明明德」在大學裏是屬于大學之道的。自宋儒將原在禮記中的大學、中庸兩篇特別提出來，與論、孟合成四書後，「明明德」在宋、明時才成爲哲學家們不斷討論的課題。朱熹的大學章句，首先做了明晰的注釋，他說：「大學者，大人之學也。明，明之也。明德者人之所得乎天而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏然，其本體之明，則有未嘗息者，故學者當因其所發而遂明之，以復其初也」。

王陽明與朱熹之間哲學上是有差異，但對明德的解釋却是一致的。陽明、大學問：「大人者，以天地萬物爲一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉；若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是。……是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之，是乃根於天命之性而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。……故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也」。陽明和朱子都同樣强調三點：(1)明德是

先天的；(2)明德的特性是虛靈不昧；(3)明明德即恢復其本然之德。

其後對明明德的了解，大抵都認同於朱、王，如李贄、焚書、答周若莊：「明德本也，親民末也。故曰物有本末。又曰自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。苟不明德以修其身，是本亂而求末之治，胡可得也。……且明德者吾之所本有，明明德於天下者，亦非强人之所本無」。又如熊十力、讀經示要卷一：「明明德，鄭玄注，謂顯明其至德也。然何謂至德，玄似無實解。按上『明』字是工夫，朱注，明，明之也，甚是。「明」字，便含有存養察識許多工夫在。明德者，易晉卦象傳曰：君子以自照明德（自注：照字，據周氏等。唐、李鼎祚集解從之。他本作昭，與照異義），明德指目本心也，本心有自知自證之用，故云自照」。

參看：「良知」條。

明哲保身

此說始見於詩經，詩、大雅、蒸民：「既明且哲，以保其身」。論語、述而篇：「用之則行，舍之則藏」。泰伯篇：「危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱」。憲問篇：「邦有道，危言危行；邦無道，危行言孫」。孔子這些話，都可以說是爲「明哲保身」所下的註脚。

王陽明的大弟子王艮，有「明哲保身論」一篇，站在王學的立場，對此說做了很精彩的發揮：「明哲者，良知也；明哲保身者，良知良能也；所謂不慮而知，不學而能者也。人皆有之，聖人與我同也。知保身者，則必愛身如寶；能愛身，則不敢不愛人；能愛人，則人必愛我；人愛我，則吾身保矣。能愛人，則不敢惡人；不惡人，則人不惡我，則吾身保矣。能愛身者，則必敬身如寶；能敬身，則不敢不敬人；能敬人，則人必敬我；人敬我，則吾身保矣。能敬身，則不敢慢

人；不慢人，則人不慢我；人不慢我，則吾身保矣。此仁也，萬物一體之道也。以之齊家，則能愛一家矣；能愛一家，則一家者必愛我矣；一家者愛我，則吾身保矣。吾身保，然後能保一家矣。以之治國，則能愛一國矣；能愛一國，則一國者必愛我矣；一國者愛我，則吾身保矣。吾身保，然後能保一國矣。以之平天下，則能愛天下矣；能愛天下，則天下凡有血氣者莫不尊親；莫不尊親，則吾身保矣。吾身保，然後能保天下矣。此仁也，所謂『至誠不息』也」。如此，則明哲保身之義，可通於治國平天下的外王，這完全是從積極一面去解釋，而剔除了消極面的意義。

參看：「內聖外王」、「隱」條。

明州四先生

明州在浙江省鄞縣東，因境內有四明山而得名。四先生是：楊慈湖、袁絜齋、舒廣平、沈定川。他們都是陸象山學說的繼承者，傳播者，一時講學，頗具盛況，死後當地有四先生祠紀念。

㈠四先生思想要旨

(1)**楊慈湖**　己易：「易者，己也，非有他也。以易爲書，不以易爲己，不可也；以易爲天地之變化，不以易爲己之變化，不可也。天地我之天地，變化我之變化，非他物也，私者裂之，私者自小也。……吾未見夫天與地與人之有三也。三者形也，一者性也，亦曰道也，又曰易也。各言之不同，而其實一體也」。

(2)**袁絜齋**　粹言：「人生天地間，所以超然獨貴於物者，以是心爾。心者，人之大本也。此心存，則雖賤而可貴，不存，則雖貴而可賤。大哉心乎，與天地一本，精思以得之，兢業以守之，則與天地相似」。

(3)**舒廣平**　類稿、答葉養源：「成物之道，咸在吾己。我念無虧，精神必契。一或有欠，無限格言，總成虛語。端知爲己之學，誠不宜一毫有虧損也。持敬之說，某素所不取。我心不安，

强自體認，强自束縛，如箍箍桶，如藤束薪，一旦斷決，散漫不可收拾，理所宜然。夫子教人，何嘗如是。入孝出弟，言忠信，行篤敬，出門如見賓，使民如承祭，此等在孩提便可致力，從事無斁，則心不放，此理自明」。

(4)沈定川 言行編：「吾儕生長偏方，聞見狹陋，不得明師畏友，切磋以究之，安能自知不足。前無大敵，短兵便爲長技，甚可懼也」。「學者工夫，當自閫門始，其餘皆末也。今人驟得美名，隨即湮沒者，由其學無本，不於閫房用力焉。故曰：工夫不實，自謂見道，祇是自欺」。

(一)對四先生的評論 黃宗羲：「楊簡、舒璘、袁燮、沈煥，所謂明州四先生也。慈湖每提心之精神謂之聖一語。而絜齋之告君，亦曰古者大有爲之君，所以根源治道者，一言以蔽之，此心之精神而已。可以觀四先生學術之同矣。文信國云：『廣平之學，春風和平。定川之學，秋霜肅凝。瞻彼慈湖，雲間月澄。瞻彼絜齋，玉澤冰瑩』。一時師友，聚於東浙，嗚呼盛矣」。（宋元學案、廣平定川學案案語）

參看：「心學」、「象山學派」條。

性

由性這個觀念，曾發展出種種不同的人性論思想。除此以外，歷代哲學家對性本身所賦予的意義，也極分歧，有的視爲萬物之本，有的視爲一種生命的現象，有的則根據自己哲學的需要，給予特殊的意義。經由這些複雜的涵義，大抵可以看出人性的豐富內涵。

(一)本能意欲義 詩經、大雅、卷阿：「彌爾性」。孟子、告子上：「告子曰：食、色，性也」。莊子、馬蹄篇：「馬蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齕草飲水，翹足而陸（跳），此馬之眞性也」。禮記、王制篇：「中國戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移」。大戴禮記、文王官人：「民有五性：喜、怒、欲、懼、憂也。……五氣

誠于中，發形于外，民情不隱也」。張載、正蒙、乾稱篇下：「飲食男女，皆性也」。梁寅、養生論：「人之得天之生理者其性也。其適意而喜，不適意而怒，中不忍而哀，中無主而懼，見所美而愛，見不美而惡，求其所願而欲，是亦其情也」。(皇明文衡)焦循、雕菰集、性善解一：「性善之說，儒者每以精深言之，非也。性無他，食、色而已。飲食男女，人與物同之」。

(一)**生**　左傳、昭公八年：「怨讟並作，莫保其性」。襄公十四年：「天生民而立之君，使司牧人，勿使失性」。莊子、駢拇篇：「伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上，二人者，所死不同，其於殘生傷性，均也」。管子、君臣上篇：「民性因，而三族制也」。荀子、正名篇：「故欲養其欲而縱其情，欲養其性而危其形，欲養其樂而攻其心，欲養其名而亂其行，如此者，雖封侯稱君，其與夫盜無以異」。韓非子、難勢篇：「桀、紂爲高臺深池以盡民力，爲炮烙以傷民性」。呂氏春秋、本生篇：「人之性壽，物者抇之，故不得壽。物也者，所以養性也，非所以性養也。今世之人，惑者多以性養物，則不知輕重也。不知輕重，則重者爲輕，輕者爲重矣。若此，則每動無不敗」。知分篇：「生，性也；死，命也」。王船山、尚書引義卷三：「形日以養，氣日以滋，理日以成。方生而受之，一日生而一日受之。受之者，有所自授，豈非天哉！故天日命於人，而人日受命於天。故曰：性者，生也，日生而日成之也」。

(二)**本性**　莊子、庚桑楚篇：「性者，生之質也」。管子、內業篇：「內靜外敬，能反其性，性將大定」。荀子、正名篇：「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然者謂之性」。禮記、樂記篇：「樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲噍以殺；其樂心感者，其聲嘽以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲；其

敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔。六者非性也，感於物而後動」。

㈣知性　荀子、解蔽篇：「凡可知，人之性；可以知，物之理也」。韓非子、顯學篇：「今或謂人曰：『使子必智而壽』，則世必以爲狂。夫智，性也；壽，命也。性命者，非所學於人也，而以人之所不能爲說人，此世之所以謂之爲狂也」。

㈤聰慧　莊子、天地篇：「齧缺之爲人也，聰明睿智，給數以敏，其性過人，而又乃以人受天」。

㈥儀則　莊子、天地篇：「形體保神，各有儀則，謂之性」。

㈦命　莊子、山木篇：「有人，天也；有天，亦天也；人之不能有天，性也；聖人晏然體逝而終矣」。

㈧血氣心知　禮記、樂記篇：「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉」。

㈨個別之性　大戴禮記、易本命篇：「萬物之性各異類」。

㈩萬物之本　呂氏春秋、貴當篇：「治物者，不於物，於人；治人者，不於人，於君；治君者，不於君，於天子；治天子者，不於天子，於欲；治欲者，不於欲，於性；性者萬物之本也」。張載、正蒙、誠明篇：「性者，萬物之一源，非有我之得私也」。

(十一)質樸　董仲舒、對策三：「質樸之謂性，性非教化不成」。

(十二)理　程頤、語錄：「問：人性本明，因何有蔽？曰：此須索理會也。孟子言人性善是也，雖荀、揚亦不知性。孟子所以獨出諸儒者，以能明性也。性無不善，而有不善者，才也。性即理也，理則自堯、舜至於途人，一也」。朱熹、語類卷五：「性即理也。在心喚做性，在事喚做理」。又卷五九：「伊川性即理也，自孔、孟後無

人見得到此，亦是從古無人敢如此道」。又卷一一七．「性只是理，萬理之總名。此理亦只是天地間公共之理，稟得來便爲我所有」。

㈩知覺運動　王廷相、家藏集、橫渠理氣解：「仁、義、禮、智，儒者之所謂性也。……皆人之知覺運動爲之而後成也。苟無人焉，則無心矣，無心則仁義禮智出於何所乎？故有生則有性可言，無生則性滅矣」。

㈩自然之良能　王夫之、正蒙、乾稱篇下注：「性，謂其自然之良能」。

㈩理氣之總名　呂坤、呻吟語、性命：「性者，理氣之總名，無不善之理，無皆善之氣。論性善者，純以理言也；論性惡與善惡混者，兼氣而言也。故經傳言性，各各不同，惟孔子無病」。

參看：「心」、「人性論」條。

性情

性情之說，始于孟子。孟子主性善，於情則說：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所爲善也」。（告子篇）是言性善情亦善的。孟子沒有把性、情連起來的討論，也不認爲二者是對立的。

到漢代才性、情合論，且成爲漢儒討論人性問題的一個主要的觀念模式。漢儒受陰陽家的影響，認爲陰與陽不但是二元的，且是陽尊陰卑的。把陰陽的觀念配入人性論，於是有性、情二元和性善情惡之說。

宋儒性情並言，此與漢儒同。但因宋儒歸宗孟子性善之說，所以也和孟子一樣，主張性情不相離，性善情亦善之說，且將孟子隱而未發之意，發展爲「心統性情」的理論。這樣自然與漢儒的性情論大不相同。

莊子裏也有「性情」的觀念，但不重要，後來在道家的思想中，也沒有什麼發展。

㈠性情乃純樸的本性　莊子、馬蹄篇：「故純樸不殘，孰爲犧樽！白玉不毀，孰爲珪璋！道

德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂」！繕性篇：「然後民始惑亂，無以反其性情而復其初」。

(一)性善情惡說　春秋繁露、深察名號篇：「柢衆惡於內，弗使得發於外者，心也，故心之爲名，柢也。人之受氣苟無惡者，心何柢哉？吾以心之名得人之誠，人之誠有貪有仁，仁貪之氣兩在於身。身之名取諸天，天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性，天有陰陽禁，身有情欲柢，與天道一也」。王充、論衡、本性篇：「董仲舒覽孫孟之書，作情性之說，曰：天之大經，一陰一陽；人之大經，一情一性。性生於陽，情生於陰。陰氣鄙，陽氣仁。曰性善者，是見其陽也；謂惡者，是見其陰也」。白虎通義、性情：「性情者何謂也？性者陽之施，情者陰之化也。人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。情者靜也，性者生也，此人所稟六氣以生者也。故鉤命決曰：情生于陰，欲以時念也。性生于陽，以就理也。陽氣者仁，陰氣者貪，故情有利欲，性有仁也」。趙岐、孟子注：「利欲之事來交，引其精神，心官不思善，故失其道而陷爲小人也。比方天所與人情性，先立乎其大者，謂生而有善性也，小者情慾也，善勝惡則惡不能奪」。李翺、復性書上篇：「人之所以爲聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所爲也。情既昏，性斯匿矣，非性之過也。七者循環而交來，故性不能充也」。陳澧、東塾讀書記卷二：「說文云：『性，人之陽氣，性善者也。情，人之陰氣，有欲者』。此許叔重恪守孟子性善之說，而不惑於荀、揚者也。且言性善，不言情惡，亦恪守孟子『其情可以爲善』之說，故但云有欲，欲亦有善有惡，非盡惡也。周書蘇綽傳：『性則爲善，情則爲惡』，觀蘇綽之粗疏，則可見許叔重之精審矣」。傅斯年、性命古訓辨證中卷：「分性情爲二元，以善歸之於性，以惡歸之於情，……乃是西漢一貫之大宗，經師累世所奉

承，世俗所公認，緯書所發揚，可稱爲漢代性論之正宗說者也。……通人碩儒稽古籍而考事情，則亦不能無疑。故劉向之性情相應說，揚雄之性善惡混說，王充之三品說，荀悅之性情相應兼三品說，皆對此正統說施其批評，獻其異議。……既皆以此說爲討論的對象，則此說之必爲當時風行者可知矣」。

㈢心統性情說　張載、性理拾遺：「心統性情者也」。又：「有形則有體，有性則有情」。又：「發于性則見于情，發于情則見於色，以類而應也」。朱熹、語類卷五：「舊看五峯說，只將心對性說，一箇情字都無下落。後來看橫渠心統性情之說，乃知此話大有功，始尋得箇情字着落，與孟子說一般。孟子言惻隱之心，仁之端也。仁，性也；惻隱，情也。此是情上見得心。又曰：仁義禮智根於心，此是性上見得心，蓋心便是包得那性情。性是體，情是用」。又卷五九：「情者，性之所發」。又卷一一九：「性是根，情是那芽子」。又答方賓王書：「仁義禮智同具於性，而其體渾然，莫得而見。至於感物而動，然後見其惻隱、羞惡、辭遜、是非之用，而仁義禮智之端於此形焉，乃所謂情，而程子以謂陽氣發處者此也。大抵仁義禮智，性也，惻隱、羞惡、是非、辭遜，情也。心則統乎性情者也。以此觀之，區域分辨而不害其同，脈胳貫通而不害其別，庶乎其得之矣」。

參看：「性」、「情」、「人性論」、「情性」各條。

性命

性命之說，在傳統哲學裏，可以牽連很廣，有宇宙論、本體論意義者，例如周易、乾文言傳：「乾道變化，各正性命」。禮記、樂記篇：「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣；流而不息，合同而化，而樂興焉。……動靜有常，小大殊矣，方以類聚，物以群分，則性命不同矣」。大

戴禮記、本命篇：「分於道謂之命，形於一謂之性，化於陰陽，象形而發謂之生，化窮數盡謂之死，故命者，性之終也」。

以上性命義是就宇宙論和本體論說。在儒家的傳統裏，性命最主要的意義，是二者貫通而不隔，可分也可合。性命連言，是爲人性論提供形上的基礎，或是爲人性論做形上學的解釋。玆舉數例於下：

左傳成公十三年：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作威儀之則，以定命也」。此處「命」字，說「性」亦可。

中庸：「天命之謂性」。

周易、繫辭傳：「窮理盡性以至於命」。

李覯：「本天謂之命，在乎人謂之性」。

朱熹、語類卷四：「命之一字，如天命謂性之命，是言所稟之理也。性也有命焉之命，是言所稟之分有多寡厚薄之不同也」。又卷六一：「或問命字之義，曰：命有兩般，有以氣言者，厚薄淸濁之稟不同是也，如所謂道之將行將廢命也，得之不得曰有命是也。有以理言者，天道流行，付而在人，則爲仁義禮智之性，如所謂五十而知天命，天命之謂性是也。二者皆天所付與，故皆曰命」。

王夫之、讀四書大全說卷十四：「天之所用爲化者，氣也，其化成乎道者，理也。天以其理授氣於人謂之命，人以其氣受理於天謂之性」。又四書訓義：「自天之與人者言之曰命，自人之受於天者言之則曰性。命者命之爲性，性者以所命爲性，本一致之物也」。

性與命雖可通貫，但是兩個來往：「天命之謂性」，是就天命之下貫說，重點在天命上，由此可展示出儒家形上學的系統，以周易繫辭傳和中庸爲代表。「窮理盡性以至於命」，是就心性之上達說，重點在性上，由此可展示出儒家的心性論系統，其中包涵道德實踐的涵義，此可以孟子爲代表。

清代章學誠，在文史通義裏，曾就「事功」的立場，對性命說加以批評，如朱陸篇：「性命之說，易入虛無」。又浙東學術篇：「天人性命之學，不可以空言講也，故司馬遷本董氏天人性命之說而爲經世之書。儒者欲尊德性，而空言義理以爲功，此宋學之所以見譏於大雅也。……浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也」。這是由於學術的立場不同，而帶來的偏見。性命之學和史學，都只是一套學說，可以並存。若說性命之學不足以經世，史學又何獨能？章學誠在清代學者中，是一個很有思想的人物，但對性命的批評，說明他既不了解性命之學，也不眞懂得何謂經世。

參看：「命」、「天命」、「性」、「人性論」各條。

參考文獻：傅斯年、性命古訓辨證，見傅孟眞先生集，四十一年，國立臺灣大學出版。

性命之情

這個觀念始見於莊子，在莊子裏曾多次出現。後來呂氏春秋也常用這個觀念。它是指一種生命本眞的狀態。如莊子駢拇篇：「彼至正者，不失其性命之情」。「今世之仁人，蒿目而憂世之患。不仁之人，決性命之情，而饕富貴」。「吾所謂臧，非仁義之謂也，臧於其德而已矣。吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣」。在宥篇：「自三代以下者，匈匈焉，終於賞罰爲事，彼何暇安其性命之情哉！而且說明邪，是淫於色也；說聰邪，是淫於聲也；說仁邪，是亂於德也；說義邪，是悖於理也；說禮邪，是相於技也；說樂邪，是相於淫也；說聖也，是相於藝也；說知邪，是相於疵也。天下安其性命之情，之八者，存、可也，亡、可也。天下將安其性命之情，之八者，乃始臠，卷獊囊而亂天下也，而天下乃始尊之惜之。甚矣，天下之惑也」。

天運篇：「三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中墮四海之施。……莫得安其性命之情者，而猶自以爲聖人，不可恥乎」！徐無鬼篇：「徐無鬼曰：我則勞於君，君有何勞於我。君將盈耆欲，長好惡，則性命之情病矣」。呂氏春秋、勿躬篇：「故善爲君者，務服性命之情，而百官已治矣，黔首已親矣，名號已章矣」。知度篇：「君服性命之情，去愛惡之心，用虛無之本，以聽有用之言，謂之朝」。有度篇：「季之曰：諸能治天下者，固必通乎性命之情，通乎性命之情者，當無私矣」。「唯通乎性命之情，而仁義之術自行矣」。

參看：「樸」、「自然」條。

刺孟

刺孟是王充論衡中的一篇，是針對孟子一書做了一些批評，玆舉三例如下：

例一：「孟子見梁惠王，王曰：叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？孟子曰：仁義而已，何必曰利」？王充說：利有二義，一是貨財之利，一是安吉之利，梁惠王說「何以利吾國」？「利」的意思你何以知道他不是指安吉之利？孟子不先問淸梁惠王利是甚麼意思，就自以爲他說的是貨財之利而非議之，這是「失對上之指，違道理之實」的。

例二：「沈同以其私問曰：燕可伐與？孟子曰：可。子噲不得與人燕，子之不得受燕於子噲，有仕於此，而子悅之，不告於王而私與之子之爵祿。夫士也，亦無王命而私受之於子，則可乎？何以異於是」？王充說：孟子曾認爲自己知言，今沈同問燕是否可以攻伐，明明是「挾私意欲自伐」，孟子應答他：燕雖可伐，但不可由挾私意者爲之，沈同或許會因此絕伐燕之念。孟子不知沈同懷有私意，竟逕應之曰可，這證明孟子並不「知言」。

例三：「孟子去齊，充虞塗問曰：夫子若不豫色然。前日虞聞諸夫子曰，君子不怨天，不尤人。曰：彼一時也，此一時也，五百年必有王者興，其間必有名世者矣」。王充曰：孟子在齊不遇，遂有不豫之色，說明孟子與懷有得失心的俗儒並沒有兩樣。其次，孟子「五百年必有王者興」的話，根本是不能證驗的，王充依據古史來駁斥孟子：帝嚳、堯、舜、禹，他們接連着王天下，禹到湯有千年，湯至周也是千年，與孟子所說的五百年，無一相合。

參看：「問孔」條。

事理

在韓非子裏，已見「事理」的觀念，如解老篇：「人有禍則心畏恐，心畏恐則行端直，行端直則思慮熟，思慮熟則得事理。行端直則無禍害，無禍害則盡天年，得事理則必成功，盡天年則全而壽，必成功則富與貴」。此處所說的「事理」，是源出於「思慮」，而它的效果則可以導致於「成功」。

要晚到清代，「事理」才成爲哲學上的重要觀念。這一時期的哲學家們普遍重視事理，認爲事理乃分殊之理，這種理在物而不在心。同時他們又以爲傳統的性命之學，不過徒託空言，無補實際，所以要藉事理的觀念，打開人事的領域，提倡實用的精神。這種傾向，在明代王廷相和呂坤等人的思想裏已見端倪。表面上看，他們是在反理學，納入中國哲學史的大流看，實是理學應有的一步發展。

王廷相、愼言卷六：「廣識未必皆當，而思之自得者眞；泛講未必脗合，而習之純熟者妙。是故君子之學，博於外而尤貴精於內，討諸理而尤貴達於事」。呂坤、呻吟語、聖賢：「聖人有功於天地，只是人事二字，其盡人事也，不言天命」。

顏元、存學編卷二引朱熹之言：「胡文定曰：

『豈有見理已明而不能處事者』？此語好」。習齊反駁道：「見理已明而不能處事者多矣，有宋諸先生便謂還是見理不明，只敎人明理。孔子只敎人習事，迨見理於事，則已徹上徹下矣」。李塨、論語傳注問、學而一：「理字則聖經甚少，中庸『文理』與孟子『條理』同，言道秩然有條，猶玉有脈理，亦虛字也。易曰：『窮理盡性以至於命』。理見於事，性具於心，命出於天，亦條理之義也」。又子張十九：「謂三弟曰：朱子云，『灑掃應對之事，其然也，形而下者也；灑掃應對之理，所以然也，形而上者也』。夫事有條理曰理，即在事中。今曰理在事上，是理別爲一物矣。理，虛字也，可爲物乎？天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。詩曰『有物有則，離事物何所爲理乎」？潘平格、求仁錄輯要卷二：「夫言己，則必不離人，言理則必不遺事。既無遺人之己，無遺事之理，安得默然靜坐，離人而遺事」？戴震、孟子字義疏證卷上：「味也，聲也，色也，在物而接於我之血氣，理義在事而接於我之心知」。「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分則有條而不紊，謂之條理」。「物者事也，語其事，不出乎日用飲食而已矣；舍是而言理，非古賢聖所謂理也」。「宋以來之言理欲也，徒以爲正邪之辨而已矣；不出於邪而出於正，則謂以理應事矣。理與事分爲二，而與意見合爲一，是以害事」。章學誠、文史通義、易敎上：「六經皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也」。又史釋：「學爲實事，而非爲空言」。

當代研究傳統哲學者，首先指出「事理」爲清代思想特色的是唐君毅，他在中國哲學原論上册、原理下、第六節：「王船山及清儒與事理」中說：「至於明末至清代之經史之學，自其別於物理、名理之學，佛學、性理之學言，吾人可說其目的一方面在明聖王所以治平天下之道，及古代

禮法制度之文理，而備當今之用。另一方面則是要知古代歷史之眞相，而明史事演變之理。……至於自明末至清如王船山、顏習齋、戴東原、焦里堂、章實齋等之哲學思想，自其異於宋、明理學之處而觀之，則正在標明事之重要。船山重史事，嘗言『有即事以窮理，無立理以限事』。習齋言『六府』、『三事』，……戴東原言理不離情欲與日用飲食之事。章實齋尤反對離事言理。故吾人可說淸代思想史所重之理乃事理。一切論歷史事件之理，及如何成就辦理人之事及社會人群之事之理，皆可稱爲事理」。

參看：「理」、「經世之學」各條。

河圖洛書

河圖與洛書，蓋遠古之神話，其源已不可知。據古代傳說中的記載，河、洛與伏羲、黃帝、堯、禹、湯都有關聯，這一點也正說明它的神話性質。論語裏曾提到河圖，繫辭傳則提到河圖與洛書，而且都與聖人有關，因此後世產生衆多的傳會。到了宋代，經由道士的轉手，而發展出一套圖數之學，對理學有很大的影響。

㈠河洛是什麼　尙書孔安國傳：「河圖，八卦。伏羲王天下，龍馬出河，遂則其文以畫八卦，謂之河圖。洛書者，禹治水時，神龜負文，而列於背，有數至九，禹遂因而第之，以成九類」。杜學知、河圖洛書八卦與圖繪記事：「從以上所述看來，可知所謂的河圖，洛書，八卦，都是初民圖繪自然界的物象，用以說明事理的，現在雖然所圖繪的物象已不可見，但在傳說中還保留着這個圖繪記事的面影」(大陸雜誌八卷五期)。

㈡河洛的傳會與演變　王禕、洛書辨：「洛書非洪範也。昔箕子之告武王曰：『我聞在昔，鯀陻洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範、九疇，彝倫攸斁。……』初不言洪範爲洛書也。孔子之繫易曰：『河出圖，洛出書，聖人則之』。

未始以洛書爲洪範也。蓋分圖書爲易範，而以洪範九疇合洛書，則自漢儒孔安國、劉向、歆諸儒始。其說以謂河圖者，伏羲氏王天下，龍馬出河，負圖其背，其數十，遂則其文，以畫八卦。洛書者，禹治水時，神龜出洛，負文其背，其數九，禹因而第之，以定九疇。後世儒者，以爲九疇帝王之大法，而洛書聖言也，遂皆信之，而莫或辨其非。然孰知河圖洛書者，皆伏羲之所以作易；而洪範九疇，則禹之自敍，而非洛書也」。(皇明文衡）俞正燮、癸巳存稿、洪範洛書：「河圖者，八卦，伏羲得之。洛書者，洪範初一曰五行以下六十五字，禹得之，故曰則之也。卦，畫也，故曰圖。洪範九疇，文字也，故曰書。……漢書五行志云：凡此六十五字，皆洛書本文，蓋洛書九疇，故曰九洛，有六十五字，故謂之書。唐以前，儒者皆同此說。五代宋時，有陳摶、闢朗、种放、邵雍、劉牧之圖，一爲九圈，一爲十圈，陳以十圈爲洛書，闢以九圈爲洛書，蓋道士見聖人受命紀年，則亦有延康龍漢之號，見聖人設官分職，則亦有金闕上相之名，……見儒家易經有云太極河圖洛書，陳摶亦言秘傳有太極圖，又別有河圖洛書。今世通人謂宋洛書是太乙下行九宮，不知彼所謂洛書者本十圈也。宋人以八卦九疇爲妖妄，而反用九圈十圈之圖，請得質之。古所謂圖，五代宋時所謂畫也。古所謂書，五代宋時所謂字也。今九圈十圈之圖，中無一字，止應名爲河圖洛圖，何以謂之河圖洛書乎？此道士無智之論，雖蘇張復生不能爲之解者也」。

(三)河洛八卦乃聖人神道設教之義　王廷相、家藏集、漢儒河圖洛書辨：「傳曰：『河圖、洛書相爲經緯，八卦、九章相爲表裏』，何如？曰：此漢儒附會易繫之論也。謂之圖者，如圖像然也；謂之書者，如文書然也。孔安國曰：……自今論之，當洪荒之時，未有書契，聖人見此神異之物，遂因而則之，以畫八卦。河圖之旋毛，今亦不見的爲何如；以龜文言之，誠與卦畫相類。

伏羲作卦，固本於聖神之智，而猶必則於此者，意以八卦之畫出於天地所示自然之文，其實聖人神道設教之義也」。

㈣對河洛傳會的批評　王廷相、家藏集、漢儒河圖洛書辯：「嗟乎！易文本無河圖之辭，而解者果於附入；洪範本無洛書之字，而傳者強爲援取。遂使聖經本旨盡晦，與夫五行術數讖緯之家同一流派，豈不爲聖經之辱哉？其所謂經緯表裏，虛中揔實，三同二異，象圓象方，誣謬之言，皆不足與之辯矣」。

參看：「數」、「八卦」、「太極」各條。

拔本塞源

左傳、昭公九年：「我在伯父，猶衣服之有冠冕，木水之有本源，民人之有謀主也。伯父若裂冠毀冕，拔本塞源，專棄謀主，雖戎狄其何有余一人」。此處所說「拔本塞源」，乃遺棄本源的意思。後來王陽明在答顧東橋書中，應用此一觀念，完全是另外一個意思。陽明說：「今學者之學聖人，於聖人之所能知者，未能學而知之，而顧汲汲焉求知聖人之所不能知者以爲學，無乃失其所以希聖之方歟？凡此皆就吾子之所惑者而稍爲之分釋，未及乎拔本塞源之論也。夫拔本塞源之論不明於天下，則天下之學聖人者將日繁日難，斯人淪於禽獸夷狄而猶自以爲聖人之學。吾之說雖或暫明於一時，終將凍解於西而冰堅於東，霧釋於前而雲滃於後，呶呶焉危困以死，而卒無救於天下之分毫也已」。陽明所謂「拔本塞源」，是正本清源之意，「拔本塞源之論」，即良知之教也。

參看：「良知」條。

朋友

朋友爲五倫之一，因此是歷代哲學家們喜歡的談題。宋儒常說「師友」，是視「師」與「友」爲同一倫。在觀念上中國人强調「師嚴然後道

尊」，在實際的關係上，他們是平等的、親密的。在友道方面，則一致重視信義，和道德的功能。

㈠**友道**　論語、顏淵篇：「子貢問友，子曰：忠告而善道之，不可則止，毋自辱焉」。「曾子曰：君子以文會友，以友輔仁」。孟子、萬章下：「萬章問曰：敢問友？孟子曰：不挾長，不挾貴，不挾兄弟而友。友也者，友其德也，不可以有挾也」。禮記、儒行篇：「合志同方，營道同術，並立而樂，相下不厭。久不相見，聞流言不信。同而進，不同而退」。周敦頤、通書、師友下：「道義者，身有之，則貴且尊。人生而蒙，長無師友則愚。是道義由師友有之，而得貴且尊，其義不亦重乎？其聚不亦樂乎」！朱熹：「朋友之交，責善所以盡吾誠，取善所以益吾德，非以相為賜也，然各盡其道而無所苟焉，則麗澤之益自有不能已者」。（濂洛關閩書卷十五）劉開、知己說：「韓子云：『非知之難，處知者實難』。悲夫！士以遇知己而名著，亦有得知己而遂至行虧名辱者，可不懼哉！余觀穆生在楚，以未設醴而去，未嘗不怪其恝然徑行，負疇昔知遇之意。及見後世君子，處鄉里之間，其才氣學識，卓然異乎衆人；一旦受當事之知，遂心馳勢利，變剛正之操，以事媚悅，所求未獲，已為天下所非矣。然後知古人不屈道以徇私者，乃善處交遊以全人己之美也」。（孟塗文集）

㈡**尚友古人**　孟子、萬章下：「孟子謂萬章曰：一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人；頌其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也，是尚友也」。

㈢**益友與損友**　論語、季氏篇：「孔子曰：益者三友，損者三友。友直、友諒、友多聞，益矣。友便辟、友善柔、友便佞，損矣」。

參看：「信」、「義」條。

社會原始

現代人類學家們，由於運用田野的方法，對許多原始社會，已累積了相當豐富的知識。根據他們的了解，原始社會既不如我們所想像的那樣理想，也不如我們所想像的那樣野蠻。原始社會的形態很複雜，宗教信仰、地理環境、氣候等，是造成其間差異的有力因素。

中國古人對原始社會的了解，大抵是臆測，他們的想法，也相當紛歧，有的是把它理想化了，有的則以爲野蠻如禽獸，也有的是近似眞相的描述。但有一點想法很相同，他們都認爲聖人在社會進化中，扮演決定性的角色。

新文化運動以後，由於考古學和人類學的引進，使我們對原始社會和文化的了解，已有劃時代的進展。尤其是「安陽發掘的成就，使中國信而可徵的歷史拓展了一千多年，並且把歷史期間的史料和先史時代的地下材料作了強有力的鏈環」。這方面貢獻最多的，老輩有李濟、石璋如、董作賓等，晚一輩的有張光直等。

下面徵引的資料，以清以前的爲限，近人的研究，由於本書的性質，僅列入參考文獻。

㈠理想化　淮南子、氾論訓：「古者民醇工龐，商樸女重，是以政教易化，風俗易移也。……昔者神農無制令而民從，唐、虞有制令而無刑罰，夏后氏不負言，殷人誓，周人盟。逮至當今之世，忍詬而輕辱，貪得而寡羞，欲以神農之道治之，則其亂必矣」。蘇洵、嘉祐集、易論：「生民之初，無貴賤，無尊卑，無長幼，不耕而不飢，不蠶而不寒，故其民逸。……而聖人者，獨爲之君臣，而使天下貴役賤，爲之父子，而使天下尊役卑，爲之兄弟，而使天下長役幼；蠶而後衣，耕而後食，率天下而勞之」。呂坤、呻吟語、世運：「古昔盛時，民自飽煖之外無過求，自利用之外無異好。安身家之便，而不恣耳目之欲。家無奇貨，人無玩物。餘珠玉於山澤而不知寶，

蠶繭絲於箱篋而不知繡。偶行於途而知貴賤之等，創見於席而知隆殺之理。農於桑麻之外無異聞，士於禮樂之外無美談，公卿大夫於勸課訓迪之外無簿書。知官之貴，而不知爲民之難。知貧之可憂，而不知人富之可嫉。夜行不以兵，遠行不以餱。……斷斷渾渾，其時之春乎？其物之胚蘖乎」？「三皇是道德世界，五帝是仁義世界，三王是禮義世界，春秋是威力世界，戰國是智巧世界，漢以後是勢利世界」。茅星來、問大學：「夫堯、舜之前，四海豈嘗有困窮者哉？而堯、舜已諄諄垂戒及此，此堯、舜之所以爲聖也」。（清、國朝文錄）惲敬、大雲山房文稾、三代因革論五：「三代以上，十而稅一，用之力役，用之田獵，用之兵戎，車馬牛楨幹芻糧器甲，皆民供之，而民何其充然樂也」？

㈠野蠻如禽獸　方孝孺、遜志齋集、民政論：「當昔之未有君臣也，民頑然如鹿豕猿猱，餒則食，飽則奔逸跳躑而不可制。欲馴之且不能，況欲使之乎？聖人者出，知其散漫放恣，無所統屬，非久安之道也。於是制上下之分，定尊卑之禮，俾賤事貴，不肯聽乎賢。……」李贄、焚書卷三、兵食論：「民之初生，若禽獸然，穴居而野處，拾草木之實以爲食，且又無爪牙以供搏噬，無羽毛以資翰蔽，其不爲禽獸啖食者鮮矣」。

㈡接近眞相的構想　商君書、開塞篇：「天地設而民生之，當此之時也，民知其母而不知其父，其道親親而愛私。親親則別，愛私則險。民衆而以別險爲務，則民亂。當此時也，民務勝而力征。務勝則爭，力征爭訟。訟而無正，則莫得其性」。淮南子、氾論訓：「古者民澤處復穴，冬日則不勝霜雪霧露，夏日則不勝暑熱蟁蝱。聖人乃作，爲之築土構木，以爲室屋，上棟下宇，以蔽風雨，以避寒暑，而百姓安之」。惲敬、大雲山房文稾、三代因革論二：「古者洪荒之世，自民所歸而各立之君。其時政刑未備，羈縻所及，大者百里而已。殺于百里者，則七十五十里

焉。聖人準之以差封國之地，是故百里七十五十里者，聖人之中制也」。

(四)堯舜禹時代的社會　孟子、滕文公上篇：「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸偪人，獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，瀹濟漯而注諸海，決汝漢排淮泗而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕得乎？后稷敎民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育，人之有道也，飽食煖衣，逸居而無敎，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，敎以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。

參看：「宇宙起源」條。

參考文獻：

(1)李濟、中國文明的開始，五十九年，臺灣商務。

(2)李濟、張光直等、中國上古史，第一本，史前部分（待定稿），六十一年，中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會。

治法與治人

治法與治人也就是人治與法治。如以近代法治思想做參考點，中國傳統的政治思想是以「人治」爲主，法只是統治的工具。人治的「人」，不論是理想中的聖王，或是現實握有權術的帝王，其爲人治的意義，則是一樣的。清初黃宗羲，由於批評傳統，有「有治法而後有治人」的主張，但他所說的「法」，乃「先王之法」，次序雖顚倒了，依然未脫離人治的精神。

(一)人爲本法爲末　荀子、君道篇：「有亂君無亂國，有治人無治法。羿之法非亡也，而羿不世中。禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。法者，治之端也，君子者，治之原也。故有君子則法雖

省，足以徧矣。無君子則法雖具，失先後之施，不能應世之變，足以亂矣」。王制篇：「有良法而亂者有之矣；有君子而亂者，自古及今未嘗聞也」。中庸：「文、武之政，布在方策；其人存，則其政擧，其人亡，則其政息」。「爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁」。呂坤、呻吟語、治道：「無治人，則良法美意，反以殃民；有治人，則弊習陋規，皆成善政。故有文、武之政，須待文、武之君臣。不然，靑萍結綠，非不良劍也！烏號繁弱，非不良弓矢也！用之非人，反以資敵。予觀放賑、均田、減糶、檢災、鄉約、保甲、社倉、官牛八政而傷心焉！不肖有司，放流有餘罪矣」。

㈡有治法而後有治人　黃宗羲、明夷待訪錄、原法篇：「論者謂有治人無治法，吾以謂有治法而後有治人。自非法之法桎梏天下人之手足，即有能治之人，終不勝其牽挽嫌疑之顧盼，有所設施，亦就其分之所得，安於苟簡，而不能有度外之功名。使先王之法而在，莫不有法外之意存乎其間；其人是也，則可以無不行之意；其人非也，亦不至深刻羅網，反害天下。故曰有治法而後有治人」。

參看：「法」條。

參考文獻：徐復觀、「孟子政治思想的基本結構，及人治與法治問題」文，見中國思想史論集，四十八年，臺中東海大學。

九畫

信

信是傳統的主要德目之一，它的基本意義是誠。表現在個體上，它是人格完整的表徵，運用在特定人際關係中，它屬于朋友之道。孔子視仁為禮之本，禮學家則有視忠信為禮之本者。呂氏春秋的泛信之論，亦正是中庸所說的誠。

㈠信即誠　左傳、桓公六年：「所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也」。文公四年：「棄信而壞其主，在國必亂，在家必亡」。僖公七年：「君以禮與信屬諸侯，而以姦終之，無乃不可乎？子父不奸之謂禮，守命共時之謂信。違此二者，姦莫大焉」。僖公二十五年：「信，國之寶也，民之所庇也」。論語、學而篇：「敬事而信」。為政篇：「人而無信，不知其可也。大車無輗，小車無軏，其何以行之哉」？子路篇：「上好信，則民莫敢不用情」。周易、繫辭傳：「人之所助者信也」。

㈡朋友之道　論語、公冶長篇：「朋友信之」。孟子、滕文公上：「朋友有信」。左傳、成公九年：「不忘舊，信也」。公孫龍子、跡府篇：「交友則信」。管子、戒篇：「忠信者，交之慶也」。

㈢禮之本　禮記、禮器篇：「先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也，義理，禮之文也；無本不立，無文不行」。

㈣泛信論　呂氏春秋、貴信篇：「凡人主必信。信而又信，誰人不親。故周書曰：允哉允哉，

以言非信，則百事不滿也，故信之爲功大矣。信立，則虛言可以賞矣。虛言可以賞，則六合之內，皆爲己有矣。信之所及，盡制之矣。……天行不信，不能成歲。地行不信，草木不大。春之德風，風不信，其華不盛，華不盛，則果實不生。夏之德暑，暑不信，其土不肥，土不肥，則長遂不精。秋之德雨，雨不信，其穀不堅，穀不堅，則五種不成。冬之德寒，寒不信，其地不剛，地不剛，則凍閉不開。天地之大，四時之化，而猶不能以不信成物，又況乎人事。君臣不信，則百姓誹謗，社會不寧。處官不信，則少不畏長，貴賤相輕。賞罰不信，則民易犯法，不可使令。交友不信，則離散鬱怨，不能相親。百工不信，則器械苦僞，丹漆不貞。夫可與爲始，可與爲終，可與尊通，可與卑窮者，其唯信乎！信而又信，重襲於身，乃通於天。以此治人，則膏雨甘露降矣，寒暑四時當矣」。

參看：「誠」、「朋友」條。

勇

通常我們所說的勇，只重視它「力」的表現，中國傳統哲學所重視的勇，則特別强調它的「德」，所以「勇」也是基本德目之一。力主要是靠天生的體質，德就不能不依賴後天的修養，所以孟子有養勇之說。養勇就是養德，照孔、孟的想法，唯有德者能有勇：「仁者必有勇」。

(一)何謂勇　論語、爲政篇：「見義不爲，無勇也」。墨子、經上篇：「勇，志之所以敢也」。經說上篇：「勇：以其敢於是也，命之；不以其不敢於彼也，善之」。

(二)有德而後有勇　論語、憲問篇：「仁者必有勇，勇者不必有仁」。泰伯篇：「勇而無禮則亂」。老子：「慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先故能成器長。今舍慈且(取)勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣。夫慈以戰則勝，以守則固，天將救之，以慈衛之」。

(三)**戒勇力**　老子：「勇於敢則殺，勇於不敢則活」。呂氏春秋、貴公篇：「大勇不鬬」。論威篇：「凡兵，天下之凶器也，勇，天下之凶德也。舉凶器，行凶德，猶不得已也。舉凶器必殺，殺所以生之也；行凶德必威，威所以懾之也。敵懾民生，此義兵之所以隆也。」

(四)**養勇**　孟子、公孫丑上篇：「北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝，不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君，視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯，惡聲至，必反之。孟施舍之養勇也，曰：視不勝猶勝也，量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能爲必勝哉，能無懼而已矣。孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也」。

(五)**勇的等級**　荀子、性惡篇：「有上勇者，有中勇者，有下勇者。天下有中，敢直其身；先王有道，敢行其意；上不循於亂世之君，下不俗於亂世之民，仁之所在無貧窮，仁之所亡無富貴；天下知之，則欲與天下共樂之，天下不知之，則傀然獨立天地之間而不畏，是上勇也。禮恭而意儉，大齊信焉，而輕貨財；賢者敢推而尙之，不肖者敢援而廢之，是中勇也。輕身而重貨，恬禍而廣解苟免；不恤是非，然不然之情，以期勝人爲意，是下勇也」。胡非子、喻勇：「胡非子曰：吾聞勇有五等：夫負長劍赴榛薄，析兕豹，搏熊羆，此獵徒之勇也；負長劍赴深泉，斬蛟龍，搏黿鼉，此漁人之勇也；登高陟危，鵠立四望，顏色不變，此陶匠之勇也；剽必刺，視必殺，此五刑之勇也；昔齊桓公以魯爲南境，魯公憂之，三日不食。曹劌聞之，觸齊軍，見桓公曰：臣聞君辱臣死，君退師則可，不退則臣請擊頸以血濺君矣。桓公懼，不知則措，管仲乃勸與之盟而退。夫曹劌匹夫徒步之士，布衣柔履之人也，唯無怒，一怒而卻萬乘之師，存千乘之國，此謂君子之勇，勇之貴者也」。

參看：「强」條。

思

孔子曾一再談到思，如論語、爲政篇：「詩三百，一言以蔽之，曰：思無邪」。「學而不思則罔，思而不學則殆」。衛靈篇：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也」。第一個「思」，是屬于道德領域的。後面兩個「思」，與學並言，可以具有獨立於道德的意義。但後來宋儒討論到這個觀念時，幾乎集中在「思無邪」這一點上，於是思無邪，就是意念的純正，也就是誠。朱子集注解釋後面兩個思字，也把它引入道德行爲方面去，這樣無異是把「思」封閉在意念上，而缺乏對「思」本身進一步的思考，也就是缺乏「心知」活動的自覺。舉例如下：

朱熹、語類卷二三：「程子曰：思無邪，誠也。誠是實，心之所思，皆實也」。又：「思在言與行之先，思無邪，則所言所行皆無邪矣。惟其表裏皆然，故謂之誠」。又：「因言思無邪與意誠，曰：有此種則此物方生，無此種，生箇甚麽？所謂種者，實然也。如水之必濕，火之必燒，自是住不得。思無邪，表裏皆誠也。若外爲善而所思有不善，則不誠矣。爲善而不終，今日爲之而明日廢忘，則不誠矣。中間微有些核子消化不破，則不誠矣。又曰：思無邪有兩般，伊川『誠也』之說也粗」。又文集、記疑：「心之有思，乃體之有用，所以知來藏往，周流貫徹，而無一物之不該也。但能敬以操之，則常得其正而無紛擾之患。今患其紛擾而告以本無，則固不盡乎心之體用。且夫本無之說，又惡能止其紛擾之已然哉」。

宋儒又認爲思乃「先立乎其大者」的先決條件，這是把思納入擴充心體的工夫上來討論，如羅整菴、困知記：「所貴乎先立其大者何？以其能思者。孟子喫緊爲人處，不去乎思之一言。故他日又曰：弗思耳矣。象山敎學者，以爲此心但

存，此理自明。當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡。又云：當寬裕溫柔，自寬裕溫柔。當發强剛毅，自發强剛毅。若然，則無所用乎思矣，非孟子先立乎其大者之本旨也」。

在古代哲學中，只有墨經裏所說的「慮」，完全擺脫了道德方面的牽連，而是就思想活動本身來說。如經上：「慮，求也」。經說上：「慮：慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨」。墨經所說的「慮」，就是「思」。

參看：「心」、「學」、「誠」各條。

革命

左傳、易象傳和孟、荀，都有主張革命的言論，但革命者不是平民，而是貴族——如孟子所說的「貴戚之卿」；或是聖王如湯、武者，才有革命的權利。秦亡漢興，雖是平民革命成功，但在思想上主張平民革命者，在近代以前，似仍未見。反對革命的言論倒是有的，像司馬光就是一個例子，他不但不敢想像平民革命，即連貴族革命也深不以為然。如他在疑孟、齊宣王問卿條說：「為卿者無貴戚異姓，皆人臣也。人臣之義，諫於君而不聽，去之可也，死之可也。若之何其以貴戚之故，敢易位而處也」！到明代方孝孺，他根據秦亡以後的歷史遂說：「斯民至於秦而後興亂，後世亡人之國者大率皆民也」。他雖沒有賦人民以革命的權利，但已承認民衆具有推翻暴君的力量。

㈠革命的對象

⑴獨夫　孟子、梁惠王下：「齊宣王問曰：『湯放桀，武王伐紂，有諸』？孟子對曰：『於傳有之』。曰：『臣弒其君可乎』？曰：『賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也』。」荀子、議兵篇：「湯、武之誅桀紂也，拱挹指麾，而彊暴之國莫不趨使，誅桀、紂若誅獨夫。故泰誓曰：獨夫紂，此之謂也」。黃梨洲、明夷待訪錄、原君篇：「

今也天下之人，怨惡其君，視之如寇讎，名之爲獨夫，固其所也。而小儒規規焉以君臣之義無所逃於天地之間，至桀、紂之暴，猶謂湯、武不當誅之，而妄傳伯夷、叔齊無稽之事，乃兆人萬姓崩潰之血肉，曾不異夫腐鼠。豈天地之大，於兆人萬姓之中，獨私其一人一姓乎！是故武王聖人也，孟子之言，聖人之言也；後世之君，欲以如父如天之空名，禁人之窺伺者，皆不便於其言，至廢孟子而不立，非導源於小儒乎」！

(2)**危害國家者**　左傳、襄公十四年：「夫君，神之主，而民之望也。若困民之主，匱神乏祀，百姓絕望，社稷無主，將安用之，弗去何爲？天生民而立之君，使司牧人，勿使失性，有君而爲之貳，使師保之，勿使過度。……善則賞之，過則匡之，患則救之，失則革之」。孟子、盡心下：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。是故得乎丘民而爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫。諸侯危社稷，則變置」

(3)**廢道者**　大戴禮記、主言篇：「仁者莫大於愛人，知者莫大於知賢，政者莫大於官賢。有土之君，修此三者，則四海之內拱而俟，然後可以征。明主之所征，必道之所廢者也。彼廢道而不行，然後誅其君，致其征，弔其民，而不奪其財也。故曰：明主之征也，猶時雨也，至則民說矣」。

(一)**誰能革命**　孟子、萬章下：「齊宣王問卿，孟子曰：『王何卿之問也』？王曰：『卿不同乎』？曰：『不同。有貴戚之卿，有異姓之卿』。王曰：『請問貴戚之卿』？曰：『君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位』。王勃然變乎色。曰：『王勿異也，王問臣，臣不敢不以正對』。王色定，然後請問異姓之卿？曰：『君有過則諫，反覆之而不聽，則去』。」盡心上：「公孫丑曰：伊尹曰，予不狎于不順，放太甲于桐，民大悅。太甲賢，又反之，民大悅。賢者之爲人臣也，其君不賢，則固可放與？孟子曰：有伊尹之

志則可，無伊尹之志則篡也」。周易、彖傳：「湯武革命，順乎天而應乎人」。荀子、臣道篇：「通忠之順，權險之平，禍亂之從聲，三者非明主莫之能知也。爭然後善，戾然後功，出死無私，致忠而公，夫是之謂通忠之順，信陵君似之矣。奪然後義，殺然後仁，上下易位然後貞；功參天地，澤被生民，夫是之謂權險之平，湯、武是也」。議兵篇：「湯之放桀也，非其逐之鳴條之時也；武王之誅紂也，非以甲子之朝而後勝之也；皆前行素脩也，此所謂仁義之兵也」。王廉、武王伐紂：「當文王與紂之時，紂之賢臣，有若箕子、膠鬲、微子、微仲、王子比干相與輔相之，故文王不有天下。武王立，十有三年，大會於孟津，數紂之罪以伐之。殷之民以武王拯己於水火之中，故筐厥玄黃，簞食壺漿，以迎王師。殷之民非厭殷也，厭紂之虐也」。(皇明文衡) 顧炎武、日知錄、武王伐紂：「上古以來，無殺君之事。湯之於桀也，放之而已，使紂不自焚，武王未必不以湯之所以待桀者待紂。紂而自焚也，此武王之不幸也。當時八百諸侯，雖並有除殘之志，然一聞其君之見殺，則天下之人，亦且恫疑震駭，而不能無歸過於武王，此伯夷所以斥言其暴也。及其反商之政，封殷之後人，而無利於其土地焉，天下於是知武王之兵，非得已也，然後乃安於紂之亡，而不以為周師之過。故箕子之歌，怨狡童而已，無餘恨焉，非伯夷親而箕子疏，又非武王始暴而終仁也，其時異也」。柳詒徵、中國文化史、湯之革命及伊尹之任：「君主世及之制，至夏而定，臣民革命之例，亦自夏而開。然湯之革命，實為貴族革暴君之命，而非平民革貴族之命。此治史者所不可不辨。夏祚四百年，嘗覆國者再，五觀之亂，則其宗室」。

(三)論晉武帝革命　干寶、論晉武帝革命：「帝王之興，必俟天命，苟有代謝，非人事也，文質異時，興建不同。故古之有天下者，柏皇栗陸以前，為而不有，應而不求，執大象也；鴻黃世

及，以一民也；堯、舜內禪，體文德也；漢、魏外禪，順大名也；湯、武革命，應天人也；高、光爭伐，定功名也。各因其運而天下隨時，隨時之義大矣哉！古者敬其事則命以始，今帝王受命而用其終，豈人事乎？其天意乎」！

參看：「禪讓」條。

柔弱

柔弱這個觀念，在老子哲學裏具有特殊的意義。在宇宙論上，他說：「弱者，道之用」。柔弱乃道之動用，則與「無爲而無不爲」的「無爲」是同一意義。

這個觀念應用在人生上，又表現出老子的人生觀，他說：「人之生也柔弱，其死也堅强。……故堅强者死之徒，柔弱者生之徒。……强大處下，柔弱處上」。這種人生觀，的確是一種很深刻的人生智慧，它對人生的意義，在老子以水爲喩的例子中，可以充分看出來。老子說：「天下莫柔弱於水，而攻堅强者，莫之能勝，以其無以易之。弱之勝强，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行」。又說：「天下之至柔，馳騁天下之至堅」。很明顯，老子是把「柔弱」看成比「剛强」還要强的一種力量，這種力量爲一般人所忽略，而爲智者所獨知。

如在歷史上尋找例證，劉邦聽從張良，就是「柔弱勝剛强」的一個具體例子。照老子柔弱哲學的觀點看，劉邦這個大英雄，不過是張良智慧表現的工具而已。

這個觀念，一旦被接受，那末「處下」和「不爭」，都是必然會產生的人生態度。

參看：「水」、「剛柔」各條。

參考文獻：陳鼓應、「老子哲學系統的形成和開展」文，見老子今註今譯，五十九年，臺灣商務。

相忘

這是代表莊子人生境界的觀念。莊子、大宗師篇：「泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖」。又：「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」。人生活在大道之中，就和魚游於江湖一樣，都是無拘無束，自得其樂的。道在莊子也同老子一樣，是無爲的。人與人之間，能無爲故能相忘，能相忘，自然逍遙，所以相忘實是代表莊子所嚮往的自然和諧的境界。

參看：「和」、「逍遙」條。

是非

馮友蘭在新理學講義理的一章裏，提出兩種不同的眞假，他說：「我們說：這個棹子是眞底，不是假底。我們亦可說：『這個棹子是眞底不是假底』這一句話是眞底不是假底。此兩處所謂眞及假之意義，完全不同」。而後一種眞假的意義，古人稱之謂是非。這種是非乃表達個人的意見，不必經由事實的檢證。古人另一種是非的意義，是屬于價值判斷；是即善，非即惡。至於嚴格地以眞假對錯來討論是非問題，在中國傳統裏是很少見的。

㈠是非的形成　莊子、齊物論：「言惡乎隱而有是非」。「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎。奚必知代，而心自取者有之，愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」。德充符篇：「無人之情，故是非不得於身」。庚桑楚篇：「是以生爲本，以知爲師，因以乘是非」。寓言篇：「同於己，爲是之；異於己，爲非之」。尸子、發蒙篇：「是非隨名實，賞罰隨是非」。淮南子、氾論訓：「夫弦歌鼓舞以爲樂，盤旋揖讓以脩禮，厚葬久喪以送死，孔子之所立也，而墨子非之。兼愛、尚賢、右鬼、非命，墨子之所立也，而楊子非之。全性保眞，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。趨捨人異，各

有晚心。故是非有處，得其處則無非，失其處則無是。丹穴、太蒙、反踵、空同、大夏、北戶、奇肱、修股之民，是非各異，習俗相反，君臣、上下、夫婦、父子有以相使也，此之是，非彼之是也，此之非，非彼之非也，譬若斤斧椎鑿之各有所施也」。

㈠**是非的標準**　尸子、廣澤篇：「是故論貴賤，辨是非者，必且自公心言之，由公心聽之，而後可知也」。呂氏春秋、離謂篇：「故辨而不當理則僞，知而不當理則詐。詐僞之民，先王之所誅也。理也者，是非之宗也」。李贄、藏書、紀傳總目前論：「前三代，吾無論矣。後三代，漢、唐、宋是也。中間千百餘年，而獨無是非者，豈其人無是非哉，咸以孔子之是非爲是非，故未嘗有是非耳」。黃宗羲、明夷待訪錄、學校篇：「天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自爲非是，而公其非是於學校。是故養士爲學校之一事，而學校不僅爲養士而設也」。唐甄、潛書、破祟：「春秋，是非之準也。其所予奪，大異常見：人以爲忠，而春秋以爲非忠；人以爲孝，而春秋以爲非孝；人以爲仁，而春秋以爲非仁；人以爲義，而春秋以爲非義；人以爲信，而春秋以爲非信；人以爲道，而春秋以爲非道。明於此，而後內祟不起，外祟不入」。

㈡**不譴是非**　莊子、齊物論：「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉，果且無彼是乎哉。彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮，故曰莫若以明」。「是非之彰也，道之所以虧也」。秋水篇：「知是非之不可爲分，細大之不可爲倪也」。至樂篇：「天下是非，果未可定也」。徐無鬼篇：「天下非有公是也，而各是其所是」天下篇：「不譴是非，以與世俗處」。尹文子、大道上篇：「凡天下萬事，皆有是非，吾所不敢誣。是者常是，非者常非，亦吾所信。然是雖常是，有時而不用；非雖常非，有

有時而必行。故用是而失有矣，行非而得有矣，是非之理不同，而更興廢，翻爲我用，則是非焉在哉」？嵇康、嵇中散集、釋私論：「夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道也者。何以言之？夫氣靜神虛者，心不存于矜尙；體亮心達者，情不繫于所欲。故能審貴賤而通物情；物情順通，故大道無違；越名任心，故是非無措也」。熊十力、讀經示要卷二：「不譴是非。按：郭象注齊物篇有曰：『將明無是無非，莫若反覆相喻。反覆相喻，則彼之與我，既同於自是，又均於相非。均於相非，則天下無是；同於自是，則天下無非。何以明其然耶？是若果是，則天下不得復有非之者也；非若果非，亦不得復有是之者也。今是非無主，紛然殽亂，明此區區者，各信其偏見，而同於一致耳』。子玄此釋，頗得莊旨。然不善會者，將謂莊子直不主張有眞是眞非，則其害不小。尋莊言無是無非者，其所謂是非，自有義界，蓋就俗情所持之偏見而言。彼此均以其偏見，而各自是，亦各相非。就各相非言，則彼此同於非也。就各自是言，則彼此同於是也。彼此各信其偏見，同於一致，竟無是非之足道，故云無是無非。唯其如此，故不譴是非，謂此等是非，不足譴責也。然不譴之云，正是深譴之」。

(四)如何評定是非　呂坤、呻吟語、應務：「置其身於是非之外，而後可以折是非之中」。「得了眞是非，纔論公是非。而今是非不但捉風捕影，且無風無影，不知何處生來。妄聽者遽信是實，以定是非，曰：『我無私也』。噫！固無私矣！采苓止棘，暴公巷伯，孰爲辯之」？「你說底是，我便從，我不是從你，我自從是，何私之有？你說底不是，我便不從，不是不從你，我自不從不是，何嫌之有」？

(五)是非難定　李贄、藏書、紀傳總目前論：「人之是非，初無定質，人之是非人也，亦無定論。無定質，則此是彼非，並育而不相害。無定論，則是此非彼，亦並行而不相悖矣。……夫是

非之爭也，如歲時然，晝夜更迭不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而後日又是矣，使孔夫子復生于今，又不知作如何非是也」。

(六)**是即善非即惡**　朱熹、語類卷十三：「學者工夫，只求一個是。天下之理不過是與非兩端而已，從其是則爲善，徇其非則爲惡。事親須是孝，不然，則非事親之道；事君須是忠，不然，則非事君之道。凡事皆用審個是非，擇其是而行之」。

(七)**絕對底是非**　墨子、經說上：「辯，或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，不俱當，必或不當」。經說下：「辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也」。淮南子、齊俗訓：「至是之是無非，至非之非無是，此眞是非也」。朱熹、語類卷二六：「竊謂天下無兩可之理，一是則一非」。

(八)**不必與人爭是非**　呂坤、呻吟語、應務：「區區與人較是非，其量與所較之人相去幾何」？

參看：「智」、「良知」、「成心」各條。

參考文獻：殷海光、怎樣判別是非，四十八年，文星書店。

恤民

民本思想在中國是一個古老的傳統，恤民思想可以說是從這一個古老的根上發展出來的。在秦、漢以後的專制統治下，這類思想未必有實效，但對人民一切有實效的工作，總是須先對人民有同情心。這種同情心，在歷來的知識份子身上是屢見不鮮的。

(一)**恤民之道**　呂氏春秋、愛士（一作愼窮）篇：「衣人，以其寒也，食人，以其饑也，饑寒，人之大害也，救之，大義也。人之窮困，甚如(於)饑寒，故賢主必憐人之困也，必哀人之窮也，如此，則名號顯矣，國士得矣」。陸景、典語：「天生烝民，授之以君，所以綜理四海，收養品庶也。王者據天，值御萬國，臨兆民之衆，

有率土之資，此所以尊者也。然宮室壯觀，出於民力；器服珍玩，生於民財；千乘萬騎，由於兵衆；無此三者，則天子魁然獨在，無所爲尊者也。明主知君階民以爲尊，國須政而後治，其恤民也，憂勞待旦，日昃忘飱，恕己及下，務在博愛：臨御華殿，軒檻華美，則欲民皆有容身之宅，廬室之居；窈窕盈堂，美女侍側，則欲民皆有配匹之偶，室家之好；肥肉淯酒，珠膳玉食，則欲民皆有餘糧之資，充飢之餡；輕裘累煖，衣裳重疊，則欲民皆有溫身之服，禦寒之備。凡四者，生民之本性，人情所共有，故明主樂之於上，亦欲士女歡之於下」。（據群書治要）

㈡**恤民爲立國之本**　呂坤、呻吟語、廣喻：「有國家者，厚下恤民；非獨爲民也。譬之於墉，廣其下，削其上，乃可固也。譬之於木，溉其本，剔其末，乃可茂也。夫墉未有上豐下狹而不傾，木未有露本繁末而不斃者，可畏也夫」。

參看：「民生」、「民本」、「王道」各條。

封建

封建在近人的心目中，可以指某一朝代的制度，也可以指某種社會形態，有時候幾乎成爲舊社會舊思想的代名詞。下面徵引的資料，只是思想史上少數人對封建的了解，近人經由社會史的觀點，對封建的種種爭辯，概不涉及。

㈠**封建的變遷**　柳宗元、封建論：「夫堯、舜、禹、湯之事遠矣，及有周而甚詳。周有天下，裂土田而瓜分之，設五等，邦群后，布履星羅，四周於天下，輪運而輻集，合爲朝覲會同，離爲守臣扞城。然而降於夷王，害禮傷尊，下堂而迎覲者。歷於宣王，挾中興復古之德，雄南征北伐之威，卒不定魯侯之嗣。陵夷迄於幽、厲，王室東徙，而自列爲諸侯。厥後問鼎之輕重者有之，射王中肩者有之，伐凡伯、誅萇弘者有之，天下乘盭，無君君之心。余以爲周之喪久矣，徒建空名於公侯之上耳！得非諸侯之盛强，末大不

之咎歟？遂判爲十二，合爲七國，威分於陪臣之邦，國殄於後封之秦，則周之敗端，其在乎此矣。秦有天下，裂都會而爲郡邑，廢侯衛而爲之守宰，據天下之雄圖，都六合之上游，攝制四海，運於掌握之內，此其所以爲得也。不數載而天下大壞，……咎在人怨，非郡邑之制失也。漢有天下，矯秦之枉，徇周之制，剖海內而立宗子，封功臣。數年之間，奔命扶傷而不暇；困平城，病流矢，陵遲不救者三代；後 獻畫，而離削自守矣。然而封建之始，郡國居半，時則有叛國而無叛郡，秦制之得，亦以明矣。繼漢而帝者，雖百代可知也」。

㈠**封建的價值**　廖偁、封建論：「柳子厚爲封建論，……以封建爲非，故曰：『封建非聖賢之意也，勢也』。……且夫聖賢之立制度，皆取法於天地，而節制於人，使人悉得其所耳。……是封建者，聖人所以理民之達道。觀三代封建之制，因地制民，因民制祿，使大不至於離制，小不至於無賴；是故如身使臂，如臂使指，上下相制，罔有不順。則封建者，固因人之利而爲之也。夫所謂勢者，乃不得已之辭也；豈有取法天地，節制於人，而曰不得已哉！以此爲勢，則天下孰不爲勢？是則君臣、父子、夫婦、長幼之分，皆勢也，何止於封建而已乎？偁故曰：封建者道也，非勢也」。

㈡**封建的功用**　梁啓超、先秦政治思想史、封建及其所生結果：「封建制度最大之功用有二，一曰分化，二曰同化。所謂分化者，謂將同一的精神及組織，分布於各地，使各因其環境以盡量的自由發展，天子與諸侯，俱南面而治，有不純臣之義。各侯國所有行政機關，大略與天子相同，所差者規模稍有廣狹耳。天子不干涉侯國內政，各侯國在方百里或方數百里內，充分行使其自治權，地域小則精神易以貫注，利害切己則所以謀之者周。……故自周初施行此制之後，經數百年之蓄積滋長，而我族文化乃從各地方爲多元

的平均發展，至春秋戰國間，遂有千巖競秀萬壑爭流之壯觀，皆食封建之賜也。所謂同化者，謂將許多異質的低度文化，醇化於一高度文化總體之中，以形成大民族意識。……此種同化作用，在國史中爲一最艱鉅之業，直至今日猶未完成，而第一期奏效最顯者，則周之封建也」。

四封建與郡縣　文獻通考、封建考：「秦旣幷天下，丞相綰請分王諸子，廷尉斯請罷封建置郡縣，始皇從之。自是諸儒之論封建者，歷千百年，而未有定說。其論之最精者，如陸士衡、曹元首，則主綰者也；李百藥、柳宗元，則主斯者也。二說互相排詆，而其所發明者，不過公與私而已。曹與陸之說曰：唐虞三代，公天下以封諸侯，故享祚長；秦私天下，以爲郡縣，故傳代促。柳則反之曰：秦公天下者也。眉山蘇氏，又從而助之曰，封建者，爭之端，亂之始，篡殺之禍，莫不由之，李斯之論，當爲萬世法。而世之醇儒，力詆之，以爲二氏以反理之評，詭道之辨，而妄議聖人。然則後之立論者，宜何從？以封建爲非邪，是帝王之法，所以禍天下後世也。以封建爲是邪，則柳、蘇二子之論，其剖析利害，指陳得失，莫不切當，不可廢也。愚嘗因諸家公私之論，而折衷之曰，封建、郡縣，皆所以分土治人，未容遽曰此公而彼私也。然必有公天下之心，然後能行封建，否則莫如郡縣。無公天下之心，而欲行封建，是授之以作亂之具也。嗚呼，封建之難行久矣」！呂坤、呻吟語、治道：「封建自五帝已然，三王明知不便，勢與情不得不用耳。夏繼虞，而諸侯無罪，安得廢之？湯放桀，費征代者十一國，餘皆服從，安得而廢之？武伐紂，不期而會者八百，其不會者，或遠、或不聞，亦在三分有二之數，安得而廢之？使六國尊秦爲帝，秦亦不廢六國，緣他不肯服，勢必畢六王而後已。武王之興滅繼絕，孔子之繼絕學廢，亦自其先世曾有功德，及滅之不以其罪言之耳，非謂六師所移及九族無血食者，必求復其國也。

故封建不必是，郡縣不必非。郡縣者，無定之封建；封建者，有定之郡縣也」。

參看：「禮」、「井田」條。

參考文獻：瞿同祖、中國封建社會，二十六年，上海商務。

皇極

尙書、洪範篇：「五，皇極：皇建其有極，歛時五福，用敷錫厥庶民。惟時厥庶民于汝極，錫汝保極」。這裏所說的皇極，是治國安民的常道之一，也是要求人民符合的一種至大公正的標準。宋代邵雍，著皇極經世書，他的兒子伯溫解釋書名說：「至大之謂皇，至中之謂極，至正之謂經，至變之謂世，大中至正應變無方之謂道」。（性理大全卷八）他的解釋就是根據洪範的本義。

朱熹對皇極的了解與前人不同，他在皇極辨一文中說：「洛書九數而五居中，洪範九疇，而皇極居五，故自孔氏傳訓皇極爲大中，而諸儒皆祖其說，余獨嘗以經之文義語脉求之，而有以知其必不然也。蓋皇者君之稱也，極者至極之義，標準之名，常在物之中央，而四外望之以取正焉者也。故以極爲在中之準的則可，而便訓極爲中則不可」。

朱熹的解說，又引出清代兪正燮的批評，兪氏是贊同孔氏訓皇極爲大中的，其說見癸巳類稿、皇極條。

指物論

指物論是公孫龍子中的六論之一，代表中國哲學中少見的純知思想。近人對此篇的解釋，衆說紛紜，莫衷一是。玆擇要列擧，供讀者自擇。

(一)**指物論**　公孫龍子、指物篇：「物莫非指，而指非指。天下無指物，無可以謂物。非指者，天下而物，可謂指乎？指也者天下之所無也。物也者天下之所有也。以天下之所有，爲天下之

所無，未可。天下無指，而物不可謂指也。不可謂指者，非指也。非指者，物莫非指也。天下無指，而物不可謂指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指也。物莫非指者，而指非指也。天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。不爲指而謂之指，是兼不爲指。以有不爲指，之無不爲指，未可。且指者天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指也。不可謂無指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指。指非非指也，指與物，非指也。使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指？且夫指固自爲非指，奚待於物，而乃與爲指」。

(一)**指的意義**　胡適、中國哲學史大綱：「公孫龍子的指物論，用了許多指字；仔細看來，似乎指字都是說物體的種種表德，如形色等等」。馮友蘭、中國哲學史：「物爲佔空間時間中之位置者，即現在哲學中所謂具體的個體也。如此馬、彼馬；此白物、彼白物是也。指者，名之所指也。就一方面說，名之所指爲個體，所謂『名者實謂也』。就又一方面說，名之所指爲共相，如此馬彼馬之外，尚有『馬如己耳』之馬。此白物彼白物之外，尚有一『白者不定所白』之白。此一『馬』與『白』，即現在哲學中所謂『共相』或『要素』。此亦名之所指也。公孫龍以指、物對舉，可知其所謂指，即名之所指之共相也」。譚戒甫、公孫龍子形名學發微：「蓋指義有二，即『名』『謂』之別。其指目牛馬之指，謂也；因而所指目牛馬之形色性亦曰指，名也。……然則形色性三者可稱爲德，亦即此所謂指耳」。杜國庠、先秦諸子若干研究：「在堅白論中，我們看到了公孫龍把石之白、石之堅等，即物的屬性抽象了，把它們看做離開人們意識，互相分離而獨立自藏的東西。這東西在指物論中，被稱爲指；而把石之白、石之堅等叫做物指。指是看不見，摸不着的東西，相當於我們所謂概念（共相）；

本來是意識上的，但公孫龍都認爲它是獨立的客觀存在」。汪奠基、中國邏輯思想、第一輯：「他（公孫龍）認爲概念的形式，包括指與物兩種存在。指是未與物結合而自離自藏的屬性存在。物是未與結合而單獨表現的材料存在。指與物結合，就成爲『物指』，就是現象對象的表現」。徐復觀、釋公孫龍子指物論之指：「此指字說的不是客觀事物進入到主觀中所形成的價値判斷，而說的是客觀事物經過感官帶進到主觀中所形成的一種認識判斷。此認識判斷的內容，就指物論的內容衡量，還未達到嚴格地概念的程度，我稱之爲『映象』，即客觀反映在主觀中的一種影象，略同於西方之所謂『表象』。但西方表象一詞，常將『再生表象』包括在裡面；在思想或想像之活動中，必以再生表象作材料，我想公孫龍的『指』，也應包括到這一層」。

㈢**指物論主旨**　勞思光、中國哲學史：「指物篇主旨在立『物莫非指』與『指非指』二論點。所謂『物莫非指』，即謂：每一個體必屬於某類。蓋一個體成爲此個體，必由於具某些性質，而每一性質皆表一類，故個體至少必屬於一個類，否則即不能成爲此個體。故說『天下無指，物無可以謂物』。其次，『指非指』者，即謂，類本身不能再屬於某類，換言之，『類』不是一『分子』，此理在近代邏輯發展後，即已成爲常識。蓋『人類』不是『一個人』，『貓類』不是『一個貓』。『類』不能『繫屬』於另一類而爲其分子。但在古代思想中，此種對『分子』與『類』之區分，則常不明顯。公孫龍書特別注重此種論點，正代表其邏輯思考及形上學思考」。

參看：「白馬論」、「堅白論」、「名實」各條。

參考文獻：

(1)徐復觀、公孫龍子講疏，附錄一：「釋公孫龍子指物論之指」，五十五年，香港民主評論社。

(2)勞思光、「公孫龍子指物篇疏證」文，香港崇基學報六卷一期。

爲道日損

老子說：「爲學日益，爲道日損」。前一句容易懂，後一句就難了解。這裏所說的「損」，可以從兩方面來解釋，一是所損的爲情欲，一是所損的爲知識。前例如河上公注：「道謂自然之道也；日損者，情欲文飾，日以消損」。後例如張起鈞、老子哲學：「爲道，爲甚麼要日損呢？原來人由道生，在先天裏，原是與道相貫通的。其後人們所以與道隔閡，正由於後起的妄知妄識所蔽惑。因此現在我們要『知道』，其唯一的途徑，就是要把現有的所學、所見，滌除洗盡，只要這些後起的蔽惑消失，人們自然可以恢復本始的狀態，而可以與道相通爲一了」。

「損」的目標是「爲道」，透過莊子的話，可以使我們對「爲道」有更清楚的了解。莊子、繕性篇：「心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初」。莊子「反其性情而復其初」，即老子「爲道」之意。「文」與「博」則是所要損除的。「文滅質，博溺心」，是說明了所以要損的原因。

莊子、知北遊篇：「禮者，道之華而亂之首也，故曰：爲道者日損，損之又損之，以至於無爲。無爲而無不爲也」。這裏所損者爲禮，所要達到的目標是「無爲」，與繕性篇所說，完全一致。

藉用管子和關尹子的話，也可以使我們對「損」的工夫多一些認識。管子、戒篇：「博學而不自反，必有邪」。「博學」是日益，「自反」就是日損。關尹子、一宇篇：「方術之在天下多矣，或尚晦，或尚明，或尚強，或尚弱，執之皆事，不執之皆道」。爲學日益是「明」，是「強」，是「執之皆事」。爲道日損是「晦」，是「

弱」，是「不執之皆道」。

綜合以上所說，我們對「為道日損」，可以有如下的了解：

(1)為道日損所要損去的是情欲或是知識。

(2)日損的工夫，是一種「自反」的活動，也是一種「不執」的智慧。

(3)日損的工夫所要達到的目標，是「為道」，是「無為」，是「反其性情而復其初」。

參看：「見聞之知與德性之知」、「尊德性與道問學」條。

重農輕商

重農輕商是歷代名家共同的主張，這種主張，自漢代開始，就已成為具體的政策。歷史上雖有少數思想家為商人辯護，但並未產生什麼影響。

輕商的原因，歷來都認為商人是牟利的剝削者，既是剝削者，當然是不道德的。另一個很少被提到的原因是，商人的心理和商業的活動，往往衝破傳統，這在傳統取向的社會裏，是犯大忌的。

(一)重農　荀子、富國篇：「無制數度量則國貧。下貧則上貧，下富則上富。故田野縣鄙者，財之本也，垣窌倉廩者，財之末也」。呂氏春秋、上農篇：「古先聖王之所以導其民者，先務於農，民農，非徒為地利也，貴其志也」。賈誼：「夫積貯者，天下之大命也。苟粟多而財有餘，何為而不成？以攻則取，以守則固，以戰則勝。……今驅民而歸之農，皆著于本，使天下各食其力，末技游食之民轉而緣南畝，則畜積足而人樂其所矣」。（漢書、食貨志）漢文帝詔：「夫農，天下之本也，其開籍田，朕親率耕，以給粢盛」。（史記、孝文本紀）又：「農，天下之大本也，民所恃以生也，而民或不務本而事末，故生不遂，朕甚憂然。故今茲親率群臣，農以勸之」。（漢書、文帝紀）鼂錯：「方今之務，莫若使民

務農而已矣。欲民務農，在於貴粟，貴粟之道，在於使民以粟爲賞罰。今募天下入粟縣官，得以拜爵，得以除罪；如此富人有爵，農民有錢，粟有所渫（散）。夫能入粟以受爵皆有餘也，取有餘以供上用，則貧民之賦可損（減），所謂損有餘補不足，令出而民利者也。順於民心所補者三：一曰主用足，二曰民賦少，三曰勸農功」。（漢書、食貨志）劉陶：「當今之憂，不在乎貨，在乎民飢。夫生養之道，先食後民，是以先王觀象育物，敬授民時，使男不離畝，女不下機；故君臣之道行，王者之敎成。由是言之，食者乃有國之所寶，生民之至貴也。蓋可百年無貨，不可一朝有飢，故食爲至急也」。（後漢書本傳）王粲、務本論：「古者之理國也，以本爲務，八政之於民也，以食爲首，是以黎民時雍，降福孔皆也。故仰司星辰，以審其時，俯耕籍田，以率其力，封祀農稷，以神其事。先王籍田以力，任力以夫，議其老幼，度其遠近，種有常時，耘有常節，收有常期，此賞罰之本。種不當時，耘不及節，收不應期者，必加其罰；苗實踰等，必加其賞也。農益地辟，則吏受大賞也；農損地狹，則吏受重罰」。（藝文類聚）呂坤、呻吟語、治道：「盈天地間只靠二種人爲命，曰農夫織婦，却又沒人重他，是自戕其命也」。

㈡輕商　荀子、富國篇：「工商衆則國貧」。韓非子、五蠹篇：「夫明王治國之政，使其商工游食之民少而名卑」。鹽鐵論、力耕篇：「草萊不闢，田疇不治，雖擅山海之財，通百味之利，不能贍也」。禁耕篇：「田野闢而五谷熟，寶路開則百姓贍而民用給，民用給則國富；國富而敎之以禮，則行道有讓，而工商不相豫」。傅玄、檢商賈：「夫商賈者，所以伸盈虛而獲天地之利，通有無而壹四海之財；其人可甚賤，而其業不可廢，蓋衆利之所充，而積僞之所生，不可不審察也」。（全晉文）王安石、風俗：「節義之民少，兼併之家多，富者財產滿佈州域，貧者困窮

不免於溝壑……所宜略依古之王制：命市納賈，以觀好惡；有作奇技淫巧以疑衆者，糾罰之，下至物器饌具，爲之品制以節之；工商逐末者，重租稅以困辱之。民見末業之無用而又爲糾罰困辱，不得不趨田畝，田畝闢則民無飢矣」。王夫之、讀通鑑論卷二：「高帝初定天下，禁賈人衣錦綺、操兵、乘馬，可謂知政本矣。嗚呼！賈人者，暴君汚吏所亟進而寵之者也。暴君非賈人無以供其聲色之玩，汚吏非賈人無以供其不急之求。假之以顏色，而聽其輝煌，復何忌哉？賈人之富也，貧人以自富者也。牟利易則用財也輕，志小而不知裁，智昏而不恤其安，歎貧儒以矜夸，而國安得不貧，民安得不靡？高帝生長民間而習其利害，重挫之而民氣蘇。然且至孝文之世，后服帝飾，如賈生所譏，則抑末崇本之未易言也久矣」。

(三)**爲商人辯護**　史記、貨殖列傳：「夫山西饒材、竹、穀、纑、旄、玉石，山東多魚、鹽、漆、絲、聲色；江南出枏梓薑桂金錫連（鉛）丹沙、犀、瑇瑁、珠璣、齒革；龍門、碣石北多馬、牛、羊、旃裘、筋角；銅鐵則千里往往山出棊置：此其大較也。皆中國人民所喜好，謠俗被服飲食奉生送死之具也。故待農而食之，虞而出之，工而成之，商而通之。此寧有政教發徵期會哉？人各任其能，竭其力，以得所欲」。陳亮、上孝宗皇帝書：「故我祖宗，……於文法之內，未嘗折困天下之富商巨室。……王安石……青苗之政，惟恐富民之不困也；均輸之法，惟恐商賈之不折也」。黃宗羲、明夷待訪錄、財計三：「故治之以本，使小民吉凶一循於禮；投巫驅佛，吾所謂學校之教明而後可也。治之以末，倡優有禁，酒食有禁，除布帛外皆有禁。今夫通都之市肆，十室而九，有爲佛而貨者，有爲巫而貨者，有爲倡優而貨者，有爲奇技淫巧而貨者，皆不切於民用，一概痛絕之，亦庶乎救弊之一端也。此古聖王崇本抑末之道。世儒不察，以工商爲末，妄

議抑之；夫工固聖王之所欲求，商又使其願出於途者，蓋皆本也」。

參看：「義利之辨」條。

姚江學派

或稱陽明學派，或稱王學。陽明餘姚人，因姚江經縣南而得名，學者亦因此稱陽明學派爲姚江學派。

參看：「王學」、「陸王學派」條。

科玄論戰

科玄論戰又稱科學與人生觀的論戰。這場論戰發生於民國十二年，由張君勱在清華大學的「人生觀」演講引起，張氏的朋友丁文江寫長文駁斥它，於是揭開論戰序幕。

參戰者包括當時幾位第一流的知識份子。引起爭論最重要的一點，是張君勱所說：「人生觀問題之解決，決非科學所能爲力」。張氏的話，只表示了他個人的信仰，而且他的語氣如此堅定，根本不容有討論的餘地。因此論戰者多數只是各說各的，所謂「下筆千言，離題萬里」，當時就已經有人有如此看法。這是一個牽連甚廣的大問題，僅靠個人的知識，不要說去解決它，就是要去充分了解它，也不是件容易辦得到的事。

當一個人對這樣的問題表示意見時，必然就要受到他自己人生觀的影響。在不同的時代來討論這樣的問題，也必然有不同的看法。這是一個足以暴露問題的問題，它永遠沒有最後的答案。

有人說，中國近百年來的文化問題，統統是圍繞「要變與抗變」這一軸心來轉動的，如果這話是眞，那末科玄論戰，就是「要變」與「抗變」的一次精彩的對決。

㈠**玄學的人生觀**　張君勱、人生觀：「人生觀之特點所在，曰主觀的，曰直覺的，曰綜合的，曰自由意志的，曰單一性的。惟其有此五點，故科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決

非科學所能爲力，惟賴諸人類自身而已」。再論人生觀與科學並答丁在君：「問：在君曰，物質科學與精神科學的分別不能成立。答：物質科學與精神科學內容不同，絕對可以分別；即以科學分類，久爲學者所公認一端，可以證之。問：在君曰，試問活的單是人嗎？動植物難道是死的？何以又有動植物學？答：人與動植物同是活的，然動植物學之研究之對象爲動植物，精神科學之所研究者爲人類心理與心理所生之結果，故不得相提並論。問：在君曰，如何可以說純粹心理上的現象不受科學方法的支配？答：凡爲科學方法所支配者，必其爲固定之狀態，純粹心理，頃刻萬變，故非科學方法所能支配。問：人生觀能否同科學分家？答：人生觀超於科學以上，不能對抗，故分家之語，不能成立」。

㈠**科學的人生觀**　丁文江、玄學與科學——評張君勱的人生觀：「他說人生觀不爲論理學方法所支配；科學回答他，凡不可以用論理學批評研究的不是眞知識。他說『純粹之心理現象』在因果律之例外；科學回答他，科學的材料原都是心理的現象，若是你所說的現象是眞的，決逃不出科學的範圍。他再三的注重個性，注重直覺，但是他把個性、直覺放逐於論理方法定義之外。科學未嘗不注重個性、直覺，但是科學所承認的個性、直覺，是『根據於經驗的暗示，從活經驗裏湧出來的』。（參觀胡適之『五十年世界之哲學』）他說人生觀是綜合的，『全體也，不容於分割中求之也』。科學答他說，我們不承認有這樣混沌未開的東西，況且你自己講我與非我，列了九條，就是在那裏分析他。他說人生觀問題之解決，『決非科學之所能爲力』；科學答他說，凡是心理的內容，眞的概念推論，無一不是科學的材料」。王星拱、科學與人生觀：「科學是憑藉『因果』和『齊一』兩個原理而構造起來的；人生觀問題無論爲生命之觀念，或生活之態度，都不能逃出這兩個原理的金剛圈，所以科學可以

解決人生問題」。唐鉞、心理現象與因果律：「人生觀不過是一個人對於世界萬物同人類的態度，這種態度是隨着一個人的神經構造，經驗知識等而變的。神經構造等就是人生觀之因」。胡適、科學與人生觀之論戰序：「總而言之，我們以後的作戰計劃是宣傳我們的新信仰，是宣傳我們信仰的新人生觀。（我所謂『人生觀』，依唐擘黃先生的界說，包括吳稚暉先生所謂『宇宙觀』。）這個新人生觀的大旨，吳稚暉先生已宣佈過了，我們總括他的大意，加上一點擴充和補充，在這裏再提出這個新人生觀的輪廓：(1)根據於天文學和物理學的知識，叫人知道空間的無窮之大。(2)根據於地質學及古生物學的知識，叫人知道時間的無窮之長。(3)根據於一切科學，叫人知道宇宙及其中萬物的運行變遷皆是自然的，……(4)根據於生物的科學的知識，叫人知道生物界的生存競爭的浪費與慘酷，——因此，叫人更可以明白那『有好生之德』的主宰的假設是不能成立的。

(5)根據於生物學，生理學，心理學的知識，叫人知道人不過是動物的一種，他和別種動物只有程度的差異，並無種類的區別。(6)根據於生物的科學及人類學，人種學，社會學的知識，叫人知道生物及人類社會演進的歷史和演進的原因。(7)根據於生物的及心理的科學，叫人知道一切心理的現象都是有因的。(8)根據於生物學及社會學的知識，叫人知道道德禮教是變遷的，而變遷的原因都是可以用科學方法尋求出來的。(9)根據於新的物理化學的知識，叫人知道物質不是死的，是活的；不是靜的，是動的。(10)根據於生物學及社會學的知識，叫人知道個人——『小我』——是要死滅的，而人類——『大我』——是不死的，不朽的；叫人知道『爲全種萬世而生活』就是宗教，就是最高的宗教；而那些替個人謀死後的『天堂』、『淨土』的宗教，乃是自私自利的宗教。這種新人生觀是建築在二、三百年的科學常識之上的一個大假設，我們也許可以給他加上『科學

的人生觀』的尊號，但爲避免無謂的爭論起見，我主張叫他做『自然主義的人生觀』。」

㈢**論戰批評**　梁啓超、人生觀與科學——對於張、丁論戰的批評：「人生問題，有大部分是可以——而且必要用科學方法來解決的。却有一小部分——或是還是最重要的部分是超科學的。……人生關涉理智方面的事項，絕對要用科學方法來解決。關於情感方面的事項，絕對的超科學」。范壽康、評所謂科學與玄學之爭：「倫理規範——人生觀——一部分是先天的，一部分是後天的。先天的形式是由主觀的直覺而得，決不是科學所能干涉。後天的內容應由科學的方法探討而定，決不是主觀所應妄定」。胡適、科學與人生觀之論戰序：「我總觀這二十五萬字的討論，終覺得這一次爲科學作戰的人——除了吳稚暉先生——都有一個共同的錯誤，就是不曾具體地說明科學的人生觀是什麽，却去抽象地力爭科學可以解決人生觀的問題。這個共同錯誤的原因，約有兩種：第一，張君勱的導火線的文章內並不曾像梁任公那樣明白指斥科學家的人生觀，只是攏統地說科學對於人生觀問題不能爲力。因此，駁論與反駁論的文章也都走上那『可能與不可能』的攏統討論上去了。……這個共同的錯誤——大家規避『科學的人生觀是什麽』的問題——怕還有第二個原因，就是一班擁護科學的人雖然抽象地承認科學可以解決人生問題，却終不願公然承認那具體的『純物質，純機械的人生觀』爲科學的人生觀。我說他們『不願』，並不是說他們怯懦不敢，只是說他們對於那科學家的人生觀還不能像吳稚暉先生那樣明顯堅決的信仰，所以還不能公然出來主張。這一點確是這一次大論爭的一個絕大的弱點」。

參看：「中體西用」條。

參考文獻：汪孟鄒編、科學與人生觀之論戰，一九七三年，香港中文大學近代史料出版組。

十畫

氣

在中國哲學裏，氣是一個重要的觀念。它的意義雖然分歧，但主要的有兩點：在宇宙論方面，氣是萬物生成之所本；在人生論方面，則有養氣之說。

在哲學家當中，張載、王廷相、吕坤和王夫之最喜歡用「氣」這個觀念，氣在他們的哲學系統裏，是最根本的，他們特別在氣的宇宙論意義方面，做了精彩的發揮。

㈠氣是萬物生成之所本　莊子、知北遊篇：「人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死」。「通天下一氣耳」。淮南子、原道訓：「夫形者生之舍也，氣者生之充也」。春秋繁露、五行相生篇：「天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。行者行也，其行不同，故謂之五行」。太平經：「天者常下施，其氣下流也；地者常上求，其氣上合也；兩氣交於中央，人者，居其中爲正也。兩氣者常交用事，合於中央，乃共生萬物；萬物悉受此二氣以成形，合爲情性；無此二氣，不能生成也」。王符、潛夫論、本訓篇：「正氣所加，非唯於人，百穀草木，禽獸魚鼈，皆口養其氣。……以淳粹之氣，生敦龐之民，明德義之表，作信厚之心，然後化可美而功可成也」。抱朴子、至理篇：「夫人在氣中，氣在人中，自天地至於萬物，無不須氣以生者也」。張載、正蒙、太和篇：「天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄。氣之爲物，散

入無形，適得吾體；聚爲有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也」。神化篇：「神，天德；化，天道。德，其體；道，其用；一於氣而已」。乾稱篇：「凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也」。動物篇：「物之初生，氣日至而滋息；物生既盈，氣日反而游散」。程頤、語錄：「隕石無種，種於氣。麟亦無種，亦氣化。厥初生民亦如是」。「氣則自然生人，氣之生，生於眞元。天之氣亦自然生生不窮」。朱熹、語類卷一三七：「問：性者生之質。曰：不然，性者生之理，氣者生之質，已有形狀」。羅欽順、困知記卷上：「通天地，亙古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，……千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。或者……疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然」。王廷相、雅述上篇：「愚謂天地未生，只有元氣，元氣具則造化人物之道理即此而在。故元氣之上無物，無道，無理」。又愼言、道體篇：「有太虛之氣而後有天地，有天地而後有氣化，有氣化而後有牝牡，有牝牡而後有夫婦，有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣，有君臣而後名教立焉」。又王氏家藏集、五行辯：「且夫天地之間，無非氣之所爲者，其性其種，已各具於太始之先矣」。呂坤、呻吟語、談道：「宇宙內主宰萬物底只是一塊氣，氣即是理；理者，氣之自然者也」。又天地：「形生於氣，氣化沒有底，天地定然沒有；天地沒有底，萬物定然沒有」。「天地萬物只是一氣聚散，更無別箇。形者，氣所附以爲凝結；氣者，形所托以爲運動。無氣則形不存，無形則氣不住」。顧炎武、日知錄、游魂爲變：「盈天地之間者氣也」。黃宗羲、宋元學案、濂溪學案下：「通天地，亙古今，無非一氣而已」。明儒學案、河東學案一：「理爲氣之

理，無氣則無理」。王夫之、正蒙、太和篇注：「虛空者，氣之量，氣彌淪無涯而希微不形，則人見虛空而不見氣。凡虛空皆氣也。聚則顯，顯則人謂之有；散則隱，隱則人謂之無。神化者，氣之聚散不測之妙，然而有迹可見。性命者，氣之健順有常之理，主持神化而寓於神化之中，無迹可見。若其實，則理在氣中，氣無非理；氣在空中，空無非氣，通一而無二者也。其聚而出爲人物則形，散而入於太虛則不形。抑必有所從來，蓋陰陽者氣之二體，動靜者氣之二幾；體同而用異，則相感而動，動而成象則靜；動靜之幾，聚散、出入、形不形之從來也」。讀四書大全說卷一：「蓋言心，言性，言天，俱必在氣上說，若無氣處則俱無也」。方以智、物理小識、氣論：「潛老夫（方父之號）曰：蛻形知氣，蛻氣知神，蛻神歸空，蛻空見理，蛻理還物；如是則物物已耳，又何蛻乎！世惟執形以爲見，而氣則微矣。然多呵出口，其氣如煙；人立日中，頭上蒸歊，影騰在地；考鐘伐鼓，窗櫺之紙皆動；則氣之爲質，固可見也。充一切虛，貫一切實，更何疑焉！……一切物皆氣所爲也，空皆氣所實也」。

(二)**養氣**　孟子、公孫丑上：「其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣」。管子、內業篇：「是故此氣也不可止以力，而可安以德；不可呼以聲，而可迎以意。敬守勿失，是謂成德。德成而智出，萬物畢得」。禮記、樂記篇：「是故先王本之情性，稽之度數，制之禮義，合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾，四暢交於中，而發作於外，皆安其位，而不相奪也」。天玄子：「忍一分戾氣，即增一分祥氣；忍一分仇氣，即增一分和氣；忍一分怒氣，即增一分瑞氣」。王廷相、愼言、潛心篇：「或問：養氣助長之害如之何？曰：義集生氣，則心無愧怍，無往而不可行。義未至而徒盛其氣焉，危行不足以明道，激論不足以成德，

外阻撓而中消悔者多矣，不幾於害氣乎哉」？王夫之、讀四書大全卷八：「黃四如說，如鍊丹有文武火，惟慢火常在爐中，可使二、三十年伏火，眞鬼語也。孟子說養氣，元不曾說調息遣魔，又不曾說降伏氣。敎他純純善善，不與人爭鬧露圭角，乃以當大任而無恐懼者，其功只在集義。集義之事，亹亹日新，見善如不及，見不善如探湯，何怕猛火熾然，塞乎天地。須窮時索與他窮，須困時索與他困，乃至須死時亦索與他死，方得培壅此羞惡之心與氣配而成其浩然。此火之有武而無文者也。行一不義，殺一不辜，而得天下不爲。非其義也，非其道也，則一介不取，一介不與，恰緊通梢，簞食壺羹與萬鍾之粟，無不從羞惡之心上打過，乃以長養此氣，而成其浩然，則又火之有武而無文者也。……聖賢之學，無論經大經立大本，雲行雨施，直內方外者，壁立萬仞，即其祈天永命以保其生者，亦所以無逸而憂勤惕厲，以絕伐性戕生之害，又奚火之必伏而文武兼用乎」？馮友蘭、新原道、孔孟：「養浩然之氣的方法有兩方面：一方面是了解一種義理，此可稱爲明道。一方面是常作人在宇宙間所應該作底事，此可稱爲集義。合此兩方面，就是配義與道。此兩方面的工夫，缺一不可。若集義而不明道，則是所謂『不著不察』，或『終身由之而不知其道』。若明道而不集義，則是所謂『智及之，仁不能守之，雖得之，必失之』。若無此二方面工夫，則其氣即餒，所謂『無是餒也』。」

㈢氣的功能　孟子、公孫丑上：「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」。莊子、知北游篇：「人之生，氣之聚也，聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！故萬物一也。是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐，臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰：『通天下一氣耳』。聖人故貴一」。管子、內業篇：「凡物之精，比則爲生。下生五穀，上爲列星，流

於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人，是故名氣」。「精也者，氣之精者也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣」。「摶氣如神，萬物備存。能摶乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之已乎？思之思之，又重思之，思之而不通，鬼神將通之；非鬼神之力也，精氣之極也」。心術下篇：「氣者，身之充也」。呂氏春秋、盡數篇：「精氣之集也，必有入也；集於羽鳥，與爲飛揚；集於走獸，與爲流行；集於珠玉，與爲精朗；集於樹木，與爲茂長；集於聖人，與爲敻明。精氣之來也，因輕而揚之，因走而行之，因美而良之，因長而養之，因智而明之」。

(四)氣與志　孟子、公孫丑上：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣』。旣曰『志至焉，氣次焉』，又曰『持其志，無暴其氣』者，何也？曰：志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心」。張載、正蒙、太和篇：「氣與志，天與人，有交勝之理。聖人在上而下民咨，氣壹之動志也；鳳凰儀，志壹之動氣也」。王夫之、讀四書大全說卷八：「若吾心之虛靈不昧，以有所發，而善於所往者志也，固性之所自含也，乃吾身之流動充滿以應物而貞勝者氣也，亦何莫非天地之正氣而爲吾性之變焉合焉者乎。性善則不昧，而宰事者善矣。其流動充滿，以與物相接者，亦何不善也。虛靈之宰，具夫衆理，而理者原以理夫氣者也，則理以治氣而固託乎氣以有其理。是故舍氣以言理而不得理，則君子之有志固以取向於理，而志之所往，欲成其始終條理之大用，則舍氣言志，志亦無所得而無所成矣」。

(五)氣與精　管子、內業篇：「精存自生，其外安榮，內藏以爲泉原，浩然和平，以爲氣淵」。呂氏春秋、盡數篇：「流水不腐，戶樞不蠹，動也。形氣亦然，形不動則精不流，精不流則氣鬱」。

(六)氣與自然現象　莊子、逍遙遊篇：「若夫乘天地之正，而御六氣（陰、陽、風、雨、晦、明）之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉」？管子、四時篇：「東方曰星，其時曰春，其氣曰風。……南方曰日，其時曰夏，其氣曰陽。……西方曰辰，其時曰秋，其氣曰陰。……北方曰月，其時曰冬，其氣曰寒。……是故春凋，秋榮，冬雷，夏有霜雪，此皆氣之賊也」。荀子、王制篇：「水火有氣而無生」。

(七)延氣　孫臏兵法殘簡、延氣篇：「孫子曰，合軍聚衆，〔務在激氣〕。復徙合軍，務在治兵利氣。臨境近敵，務在厲氣。戰日有期，務在斷氣。今日將戰，務在延氣。……以威三軍之士，所以激氣也。將軍令……其令，所以利氣也。將軍乃……短衣絜裘，以勸士志，所以厲氣也。將軍令，令軍人人為三日糧。國人家為……〔所以〕斷氣也。將軍召將衛人者而告之曰：飲食毋……〔所〕以延氣……也」。

參看：「勇」、「精神」條。

參考文獻：

(1)戴君仁、「孟子知言養氣章」文，大陸雜誌語文叢書第一輯第一册。

(2)徐復觀、「孟子知言養氣章試釋」文，見中國思想史論集，四十八年，臺中東海大學。

恥

孔子說：「行己有恥」。就已經指出恥是做人的重要規範。管子一書視恥為「國之四維」之一，可知恥在古人，不只是做人的規範，且為立國之一本。

一般人不知恥，不過是單純的品德上的問題，為害尚小。知識份子如果無恥，尤其是當權的知識份子無恥，則其害甚大，往往足以誤國誤民。歷史上其例甚多。顧亭林曾說：「士大夫之無恥，是謂國恥」。眞痛心之言。

(一)怎樣才叫做恥　論語、公冶長篇：「子曰：

巧言，令色，足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之」。泰伯篇：「邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也」。憲問篇：「憲問恥，子曰：邦有道、穀，邦無道、穀，恥也」。「君子恥其言而過其行」。孟子、離婁下：「聲聞過情，君子恥之」。禮記、雜記下：「君子有五恥：居其位無其言，君子恥之；有其言無其行，君子恥之；既得之而又失之，君子恥之；地有餘而民不足，君子恥之；衆寡均而倍焉，君子恥之」。大戴禮記、曾子制言上：「君子不貴興道之士，而貴有恥之士也。……夫有恥之士，富而不以道則恥之，貧而不以道則恥之」。

(二)恥的重要　孟子、盡心上：「恥之於人大矣，爲機變之巧者，無所用恥焉，不恥不若人，何若人有」。「人不可以無恥，無恥之恥無恥矣」。周敦頤、通書、幸：「人之生，不幸不聞過，大不幸無恥。必有恥，則可敎；聞過，則可賢」。李二曲、四書反身錄、論語下：「論士於今日，勿先言才，且先言守，蓋有恥方有守也。論學於今日，不專在窮深極微，高談性命，只要全其羞惡之良，不失此一點恥心耳。不失此恥心，斯心爲眞心，人爲眞人，學爲眞學。道德經濟，咸本於心，一眞自無所不眞，猶水有源，木有根」。

(三)恥與勇　中庸：「知恥近乎勇」。

(四)恥與廉　顧炎武、日知錄、廉恥：「禮義治人之大法，廉恥立人之大節。蓋不廉則無所不取，不恥則無所不爲，人而如此，則禍敗亂亡，亦無所不至。……然四者之中，恥尤爲要，故夫子之論士曰：行己有恥。孟子曰：人不可以無恥，……又曰：恥之於人大矣，……所以然者，人之不廉，而至於悖禮犯義，其原皆生於無恥也。故士大夫之無恥，是謂國恥」。

(五)知恥與不知恥之辨　韓炎、懷堂文稾、知恥論：「有君子其人，而小人其行者矣。有小人

其人，而可以至於君子其行者矣。君子陷溺於本心，可無所不爲。小人提撕其本心，可有所不爲。本心者何？恥是也。恥固同然之心，露於孩提，亦時存於乞者，而多消亡於士大夫知不知之間。諂笑而身病，未同之言而色赧，譁播間之往來以欺其妻妾，揜閒居之不善而畏見腑腑，此猶知恥者也。諂笑而忘其勞，囁嚅而色自得，苟有飲食饜足之事，妻妾亦從而奉之，而一見君子，則匿怨逞毒，必使之無所容而一空其類，斯則憯然不知恥之何物，而人心風俗之禍亟矣」！

(六)廉恥爲聰明的堤防　梅曾亮、柏峴山房文集、臣事論：「廉恥者，聰明之堤防也，固其防則盈，而潰其防則竭。聰明竭矣，雖勉强爲作，施令布政，與吾民相酬對者，特具文焉而已。故曰：有不事事之心，而以其位爲寄，汲汲然去之，是之謂大患」。

(七)廉恥與風俗　顧炎武、日知錄、廉恥：「羅仲素曰：敎化者，朝廷之先務，廉恥者，士人之美節，風俗者，天下之大事。朝廷有敎化，則士人有廉恥，士人有廉恥，則天下有風俗」。

師

在中國，師曾與天、地、君、親同尊，這說明師受到特殊的尊崇。同時師也是知識份子的理想所在，如王艮說：「出則必爲帝者師，處則必爲天下萬世師」。在中國，師所以受到那樣高的尊崇，不只是因爲他是知識的傳播者，更重要的是因爲他是道統的承繼者，師與道是分不開的，所謂「道之所存，師之所存也」。近百年來，道統的信念逐漸破滅，於是師與道分離，「尊師重道」，完全成了一句口號。

(一)爲師的條件　論語、爲政篇：「溫故而知新，可以爲師矣」。禮記、學記篇：「大學之法：禁於未發之謂豫，當其可之謂時，不陵節而施之謂孫，相觀而善之謂摩。此四者，敎之所由興也。發然後禁，則扞格而不勝；時過然後學，則

勤苦而難成；雜施而不孫，則壞亂而不脩；獨學而無友，則孤陋而寡聞；燕朋逆其師；燕辟廢其學。此六者，教之所由廢也。君子既知教之所由興，又知教之所由廢，然後可以爲人師。……君子知至學之難易，而知其美惡，然後能博喻，能博喻然後能爲師」。

(二)**尊師**　禮記、學記篇：「凡學之道，嚴師爲難。師嚴然後道尊，道尊然後民知敬學。是故君之所不臣於其臣者二：當其爲尸則弗臣也；當其爲師則弗臣也」。白虎通義、辟雍：「天子之太子，諸侯之世子，皆就師於外者，尊師重先王之道也。故曲禮曰：聞有來學，無往教也。易曰：匪我求童蒙，童蒙求我」。揚雄、法言、學行篇：「師哉！師哉！桐子（兒童）之命也。務學不如務求師。師者，人之模範」。韓愈、師說：「古之學者必有師，師者所以傳道受業解惑也。人非生而知之者，孰能無惑？惑而不從師，其爲惑也，終不解矣！生乎吾前，其聞道也，固先乎吾，吾從而師之；生乎吾後，其聞道也，亦先乎吾，吾從而師之。吾師道也，夫庸知其年之先後生於吾乎？是故無貴無賤，無長無少，道之所存，師之所存也」。周敦頤、通書、師：「或問曰：曷爲天下善？曰：師。曰：何謂也？曰：性者剛柔善惡，中而已矣。不達。曰：剛善，爲義，爲直，爲斷，爲嚴毅，爲幹固；惡，爲猛，爲隘，爲強梁。柔善，爲慈，爲順，爲巽；惡，爲懦弱，爲無斷，爲邪佞。惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。故先覺覺後覺，闇者求於明，而師道立矣。師道立，則善人多；善人多，則朝廷正而天下治矣」。程顥、論十事劄子：「古者自天子達於庶人，必須師友以成就其德業，故舜、禹、文、武之聖，亦皆有所從學」。朱子：「爲學正當以得師爲急，擇友爲難」。（濂洛關閩書卷十八）姚瑩、東溟文集、師說上：「教士之責，君與師均，而今日之勢，師

道尤重。……夫人至傾巧奸佞，敗節墮名，負君親，辱鄉黨，悠悠以生，泯泯以死，則禮義廉恥之亡久矣。顧何爲而至斯極也？豈非始教者未得其道與！楊子曰：『師道立，則善人多』，此人心學術之所由來也」。兪正燮、癸巳存稿、尊師正義：「今之言者，曰君親師，曰天地君親師，此皆古有之禮。檀弓云：『事親有隱而無犯，事君有犯而無隱，事師無隱無犯』。國語欒共子云：『民生於三，事之如一。父生之，師教之，君食之』。文子符言云：『道之爲宗，有形者皆生焉，其爲親也亦戚矣，饗穀食氣者皆壽，其爲君也亦惠矣，諸智者學焉，其爲師也亦明矣』。白虎通封公侯云：『天有三光，日月星；地有三形，高下平；人有三尊，君父師』。是三者相並。禮運云：『天生時而地生財，人其父生而師教之，四者君以正用之』。大戴禮三本云：『無天地焉生，無先祖焉出，無君師焉治』。荀子禮論云：『天地者，生之本，先祖者，類之本，君師者治之本』。是五者相並也，此言人師也。呂氏春秋尊師云：『生則謹養，死則敬祭，此尊師之道也。事五穀，取魚鼈，求鳥獸，此尊師之道也。視輿馬，愼駕御，適衣服，務輕煖，臨飲食，必蠲絜，善調和，務甘肥，必恭敬，和顏色，愼辭令，疾趨蹌，必嚴肅，此所以尊師也』。此所謂人生於三，事之如一，七十子從孔子之禮也；人師爲然，經師亦有之」。

(三)師友對人生的意義　胡宏、知言卷五：「人皆謂人生則有知者也，夫人皆生而無知，能親師取友，然後有知者也」。唐甄、潛書上篇上、講學：「學貴得師，亦貴得友。師也者，猶行路之有導也；友也者，猶陟險之有助也。得師得友，可以爲學矣。所貴乎師友者，貴其善講也。雖有歧路，導之使不迷也；雖有險道，助之使勿失也。師友善講，則學有成矣」。

(四)師友道義　周敦頤、通書、師友：「道義者，身有之，則貴且尊。人生而蒙，長無師友則

愚。是道義由師友有之，而得貴且尊，其義不亦重乎，其聚不亦樂乎」！

(五)聖人無常師　韓愈、師說：「聖人無常師：孔子師郯子、萇弘、師襄、老聃；郯子之徒，其賢不及孔子。孔子曰：『三人行，則必有我師』。是故弟子不必不如師，師不必賢於弟子；聞道有先後，術業有專攻，如是而已」。

(六)師與君　禮記、學記篇：「能博喻然後能爲師，能爲師然後能爲長，能爲長然後能爲君。故師也者，所以學爲君也。是故擇師不可不愼也。記曰：『三王四代惟其師』。其此之謂乎」。顧炎武、日知錄、師也者所以學爲君：「三代之世，凡民之俊者，皆入大學，而敎以治國平天下之事。孔子之於弟子也，四代之禮樂，以告顏淵，五至三無，以告子夏，而又曰：雍也可使南面，然則內而聖，外而王無異道矣。其繫易也，曰：九二，見龍在田，利見大人，何謂也？子曰：龍德而正中者也，庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。……易曰：見龍在田，利見大人，君德也，故曰：師也者，所以學爲君也」。

參看：「學」、「朋友」條。

眞

現代我們用「眞」字，通常指兩種意義：一是邏輯上的眞，一是經驗科學上的眞。中國古代哲學中，使用眞字的地方很多，單單莊子一書，就用了六十六個眞字，但並不涵有這兩種意義。

中國哲學文獻裏所用的「眞」，大部份是相當於「誠」，如莊子、漁父篇：「請問何謂眞？客曰：眞者，精誠之至也」。誠當然是就人說的。莊子也直接以「眞」形容人，如田子方篇：「其爲人也、眞」，即所謂「眞人」。

從下面徵引顧炎武的文字中，對眞字的意義及其演變，不難看出一個大概。日知錄、破題用莊子：「五經無眞字，始見於老、莊之書。老子

曰：其中有精，其精甚眞。莊子……大宗師篇曰：而已反其眞，而我猶爲人猗。列子曰：精神離形，各歸其眞，故謂之鬼，鬼歸也，歸其眞宅。說文曰：眞，僊人變形登天也。……以生爲寄，以死爲歸，於是有眞人、眞君、眞宰之名。秦始皇曰：吾慕眞人，自謂眞人不稱朕。魏太武改元太平眞君，而唐元宗詔以四子之書，謂之眞經，皆本乎此也。後世相傳，乃遂與假爲對。李斯上秦王書：夫擊甕叩缻，彈箏搏髀，而歌呼嗚嗚，快耳目者，眞秦之聲也。韓信請爲假王，高帝曰：大丈夫定諸侯，即爲眞王耳，何以假爲。又更東垣曰眞定。竇融上光武書曰：豈可背眞舊之主，事姦僞之人。而與老莊之言眞，亦微異其指矣。……」

參看：「誠」條。

參考文獻：王煜、「道家的眞」文，大陸雜誌，三七卷第四期。

家

有人說，傳統中國，除了家族之外，就沒有社會生活。（見梁漱溟「中國文化要義」第五章），也有人說：「中國文化，全部都從家族觀念上築起」。（錢穆「中國文化史導論」）這些話當然是過分了，但指出家在傳統社會文化中的特殊重要性，這一點是正確的。

傳統哲學家們，只重視家庭的倫理問題或處家之道，很少見到他們對家或家族組織的討論，似乎只有孟子「國之本在家」這一個觀念，說明了家在社會組織中的地位。這個觀念，後來曾一再被提到。

㈠**家爲國之基**　孟子、離婁上：「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」。大學：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；身修而後家齊，家齊而後國治」。「所謂治國必先齊其家者，

其家不可敎而能敎人者無之，故君子不出家而成敎於國」。「一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓」。「詩云：桃之夭夭，其葉蓁蓁，之子於歸，宜其家人。宜其家人，而後可以敎國人」。呂氏春秋、執一篇：「楚王問爲國於詹子，詹子對曰：何聞爲身，不聞爲國。詹子豈以國可無爲哉？以爲爲國之本，在於爲身，身爲而家爲，家爲而國爲，國爲而天下爲。故曰：以身爲家，以家爲國，以國爲天下。此四者異位同本」。周敦頤、通書、家人睽復無妄：「治天下有本，身之謂也。治天下有則，家之謂也。本必端，端本，誠心而已矣」。

(二)**處家**　程頤、語錄：「人之處家，在骨肉父子之間，大率以情勝禮，以恩奪義。惟剛立之人，則能不以私愛失其正理，故家人卦，大要以剛爲善」。「家人上九爻辭，謂治家當有威嚴。而夫子又復戒云：當先嚴其身也。威嚴不先行於己，則人怨而不服」。呂坤、呻吟語、倫理：「一家之中，要看得尊長尊，則家治。若看得尊長不尊，如何齊他得？其要在尊長自脩」。

參看：「孝」、「天下一家」條。

參考文獻：

(1)費孝通、「家族」文，見鄉土中國，五十六年，綠洲出版公司臺灣重印。

(2)梁漱溟、中國文化要義、第五章：「中國是倫理本位底社會」，五十二年，正中書局臺初版。

神人

神人是道家所崇敬的人物，是實現道家理想境界的人物。如莊子、逍遙遊篇：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？故曰：至人無己，神人無功，聖人無名」。天下篇：「不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於眞，謂之至人」。如尸子、貴言篇：「……聖人之道亦然。其與福也，人莫之見

而福與矣；其除禍也，人莫之知而禍除矣。故曰神人」。周紹賢說：「神人：事物變化無常，無絕對之美滿，故當好而知其惡，憎而知其善，方能順自然而應眞理。莊子人間世，以不材之木，爲人所棄，而得全生，以喻神人之不露才智，爲衆人所不識，與老子所謂『知雄守雌』，『處衆人之所惡』同義，此指立身而言。世人汲汲皇皇，故意爲惡爲己之利；故意爲善爲己之功；神人則『爲而不恃，功成不居』，故曰『神人無功』，此指處世而言。神人總觀萬事，尋其奧理，明其精義，故能知其幾微，通天下之故，此非有『極深研幾』，『探賾索隱』（繫辭）之智力與功夫不可，此即所謂精心妙悟。繫辭云：『知變化之道者，其知神之所爲乎』，又曰『知幾其神乎』！故莊子曰『不離於精，謂之神人』。」（道家與神仙第二章）

參看：「至人」、「全人」、「眞人」各條。

眞人

㈠何謂眞人　莊子、大宗師篇：「且有眞人而後有眞知。何謂眞人？古之眞人，不逆寡，不雄成，不謨士，若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知之能登假於道也、若此。……古之眞人，不知說生，不知惡死，其出不訢，其入不距，翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂眞人」。「故其好之也一，其弗好之也一，其一也一，其不一也一。其一與天爲徒，其不一與人爲徒。天與人不相勝也，是之謂眞人」。刻意篇：「故素也者，謂其無所與雜也；純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之眞人」。呂氏春秋、先己篇：「凡事之本，必先治身，嗇其大寶，用其新，棄其陳，腠理遂通，精氣日新，邪氣盡去，反其天年，此之謂眞

人」。淮南子、精神訓：「所謂眞人者，性合於道也；故有而若無，實而若虛；處其一不知其二，治其內不識其外；明白太素，無爲復樸；體本抱神，以游于天地之樊」。李二曲、四書反身錄、論語下：「不失此恥心，斯心爲眞心，人爲眞人」。

(二)眞人之應世　莊子、大宗師篇：「古之眞人，其狀義而不朋，若不足而不承……以禮爲翼……以德爲循，……而人眞以爲勤行者也」。徐無鬼篇：「故無所甚親，無所甚疎，抱德煬和，以順天下，此謂眞人」。文子、十守篇：「勢利不能誘，聲色不能淫，辯者不能說，智者不能動，勇者不能恐，此眞人之遊也」。

參看：「至人」、「神人」、「全人」、「眞」各條。

時中

(一)釋時中　中庸：「君子之中庸也，君子而

時中」。張載、正蒙、大心篇：「無成心者，時中而已矣」。周敦頤、通書、蒙艮：「童蒙求我，我正果行，如筮焉。筮，叩神也，再三則瀆矣，瀆則不告也。山下出泉，靜而淸也。汩則亂，亂不決也。愼哉，其惟時中乎」！程頤、語錄：「問時中如何？伊川曰：中字最難識，須是默識心通。且試言一廳，則中央爲中，一家則廳中非中，而堂中爲中。言一國則堂非中，而國之中爲中。推此類可見矣。如三過其門不入，在禹、稷之世爲中，若居陋巷，則非中也。居陋巷，在顏子之時爲中，若三過其門不入，則非中也」。顧炎武、日知錄、君子而時中：「古之聖人，內之爲尊，外之爲樂，少之爲貴，多之爲美。是故先王之制禮也，不可多也，不可寡也，惟其稱也，此所謂君子而時中也」。

(二)總論時中　惠棟、易尙時中說易漢學：「易道深矣！一言以蔽之曰，時中。孔子作彖傳，言時者二十四卦，言中者三十五卦；彖傳，言時

者六卦，言中者三十六卦。其言時也，有所謂：時者，待時者，時行者，時成者，時變者，時用者，時義，時發，時舍，時極者。其言中，有所謂：中者，中正者，正中者，大中者，中道者，中行者，行中者，剛中，柔中者。而蒙之象，則又合時中而命之。……子思作中庸，述孔子之意，而曰：『君子而時中』。孟子亦曰：『孔子聖之時』。夫執中之訓，肇於中天；時中之義，明於孔子；乃堯、舜以來，相傳之心法也。其在豐象曰：『天地盈虛，與時消息』。在剝曰：『君子尙消息盈虛，天行也』。文言曰：『知進退存亡，而不失其正者，其惟聖人乎』？皆時中之義也」。

參看：「中」、「中庸」條。

問孔

問孔是王充論衡中的一篇，在是篇前言中，有值得注意的兩點：

(1)一開始王充就說：「世儒學者，好信師而是古」，這說明了他作此篇的動機。有時候「師」可信，而「古」亦當是，但不加分辨地一味信師而是古，如何能促進學術思想的進步？

(2)「凡學問之法，不爲無才，難於距師，核道實義，證定是非也」。這說明了他作此篇的目的。學問既在「證定是非」，而是非的標準在「理」，於是師之敎當於理者受之，不當於理者拒之，所拒者是他的言，不是他這個人。王充說：「伐孔子之說，何逆於理」，也是同樣的道理。在這裏，王充的話，和亞里斯多德：「吾愛吾師，吾尤愛眞理」，表現了同樣的精神。

下面是問孔篇的部分摘錄：

(1)「孔子曰：富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不居也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也」。王充問：不以其道得貧賤怎麽能通？「不以其道得之」，「得」應改正爲「去」，意思才能通。這是用字未當。

(2)「宰予晝寢，子曰：朽木不可雕也，糞土之牆不可杇也，於予予何誅」？王充問：晝寢，小惡也；朽木糞土，敗毀不可復成之物，大惡也。責小過以大惡，安能服人？這是好惡未得其當。

(3)「孔子見南子，子路不悅，子曰：予所鄙（一作否）者，天厭之！天厭之」！王充問：孔子的自解，能釋子路的不悅嗎？假如世上眞有因鄙陋之行，而被天厭殺，那末引以爲誓，子路當可相信。事實上這句誓言不合事實，如何能取信於子路？這與「俗人解嫌，引天祝詛」有什麼兩樣？

(4)「孔子曰：鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫」！王充問：鳳鳥河圖，究竟有甚麼根據？儒者們都相信這是致太平的瑞應，王充却認爲如要眞正致瑞應，只有靠「任賢使能」。任賢使能，然後治定功成，「治定功成，則瑞應至矣」。這是依人定勝天的信念，評孔子的迷信。

(5)「子貢問政，子曰：足食足兵，民信之矣。曰：必不得已而去，於斯三者何先？曰去兵。曰：必不得已而去，於斯二者何先？曰：去食；自古皆有死，民無信不立」。王充問：假使治國而沒有糧食，老百姓就要挨飢餓，就要拋棄禮義了，又如何能建立信？「讓生於有餘，爭生於不足」，這是實情，所以王充認爲，去信存食，不要信，信自然產生；反之，去食存信，信一定建立不起來。

參看：「刺孟」條。

哲王

哲王同於聖王或明王，是聖人在事功上又有傑出表現者。哲王之稱，始見於尚書、詩經，後世偶亦用之，涵意與詩、書無殊。尚書、康誥篇：「王曰：嗚呼！封，汝念哉！今民將在祇！遹乃文考，紹聞，衣德言，往敷求于殷先哲王，用保乂民；汝丕遠惟商耇成人，宅心知訓；別求

聞由古先哲王，用康保民」。「王曰：封！爽惟民迪吉康。我時其惟殷先哲王德，用康乂民作求」。召誥篇：「天既遐終大邦殷之命，茲殷多先哲王在天」。詩經、大雅、下武：「下武維周，世有哲王」。紀瞻、對陸機策：「在昔哲王，象事備物，明堂所以崇上帝，清廟所以寧祖考，辟雍所以班禮教，大學所以講藝文，此蓋有國之盛典，爲邦之大司」。(晉書、紀瞻傳)李覯、安民策第一：「天命不易哉！民心可畏哉！是故古先哲王皆孳孳焉以安民爲務也」。(直講李先生文集)

希臘柏拉圖，也有哲王的主張，但和中國古人所說的不同。柏拉圖的哲王，必須先是一個哲學家，經過長期的哲學訓練，使心靈從變的世界到永恒的理念世界。中國的哲王，則是將內聖外王集於一身。

參看：「內聖王外」條。

神明

神明一詞，在古代哲學文獻中，使用相當普遍。它的意義可別爲兩類，一是指神靈而言，或稱之爲造化；一是指內心而言，或稱之爲精神，或指內心所達到的清明。

㈠神靈　左傳、襄公十四年：「民奉其君，愛之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆」。莊子、天下篇：「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓」。管子、君臣上：「先王之在天下也，民比之神明之德」。君臣下：「故能飾大義，審時節，上以禮神明，下以義輔佐者，明君之道」。荀子、性惡篇：「今使塗之人伏術爲學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣」。禮記、樂記篇：「樂偩天地之情，達神明之德，降興上下之神」。祭統篇：「誠信之謂盡，盡之謂敬，敬盡然後可以事神明，此祭之道也」。表記篇：「三代之明王，皆事天地之神明，無非卜筮之用」。李康、運命篇：「行足以

應神明，而不能彌綸于俗」。（昭明文選）

㈡**造化**　莊子、天下篇：「判天地之美，析萬理之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容」。「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，淡然獨與神明居」。

㈢**內心**　荀子、勸學篇：「積善成德，而神明自得，聖心備焉」。王制篇：「微而明，短而長，狹而廣，神明博大以至約」。解蔽篇：「心者，形之君也，而神明之主也」。何承天、達性論：「事簡則不擾，不擾則神明靈，神明靈則謀慮審」。

㈣**精神**　韓非子、喻老篇：「空竅者，神明之戶牖也。耳目竭於聲色，精神竭於外貌，故中無主。中無主，則禍福雖如丘山，無從識之。故曰：『不出於戶，可以知天下，不闚於牖，可以知天道』。此言神明之不離其實也」。

㈤**內心的清明**　管子、內業篇：「形不正，德不來，中不靜，心不治，正形攝德，天仁地義，則淫然而自至神明之極；照乎知萬物，中守不忒，不以物亂官，不以官亂心，是謂中得」。淮南子、原道訓：「故心不憂樂，德之至也；通而不變，靜之至也；嗜欲不載，虛之至也；無所好憎，平之至也；不與物散，粹之至也。能此五者，則通於神明。通於神明者，得其內者也。是故以中制外，百事不廢。中能得之，則外能收之」。大戴禮記、易本命篇：「食穀者智惠而巧，食氣者神明而壽，不食者不死而神」。

參看：「心」、「精神」條。

息民

息民是在大亂或大戰以後，政府爲了休養生息恢復民力而採取的一種政策。

在呂坤的話中，可以使我們了解息民政策的特色。呂坤說：「爲政之道，以不擾爲安，以不取爲與，以不害爲利，以行所無事爲興廢起敝」。（呻吟語、治道）又說：「聖王之道，以簡爲

先；其繁者，其簡之所不能者也。故惟簡可以清心，惟簡可以率人，惟簡可以省人己之過，惟簡可以培壽命之原，惟簡可以養天下之財，惟簡可以不耗天地之氣」。(仝上)「不擾」、「不取」、「不害」、「行所無事」，就是息民政策的特色。它所本的一個基本原則，是一個「簡」字。「簡政愛民」，在中國歷史上，一向被視爲從政者的美譽。

息民政策行之有效的，第一次是在春秋時代。左傳、襄公九年：「晉侯歸，謀所以息民。魏絳請施舍，積聚以貸，自公以下，苟有積者，盡出之。國無滯積，亦無困人，公無禁利，亦無貪民，祈以幣更，賓以特牲。器用不作，車服從給。行之期年，國乃有節。三駕，而楚不能以爭」。

最著名的例子，則在漢初。如王昶、漢文帝論所說：「漢高祖堅忍好殺，疑其不足以貽子孫，享國長久。卒歷十二帝，祚二百餘年，由文帝休養之功爲多。蓋自周衰東遷，五伯迭興，百姓苦於戰鬬，至七國殆有甚焉。秦之帝也，不過四十年，浸尋迄楚、漢間，喋血無虛日，民生之倒懸憔悴，五、六百年於此矣！文帝自代來，見天下之易治而難亂也，而周勃、灌嬰輩以行陣老，益厭言兵。於是務寬厚，崇清靜，惇恭儉，以爲休養生息之計。……雖以賈生流涕太息，欲縛中行說，削七國地，帥天下以整齊嚴肅，帝猶恐其紛更擾動而不之用。於是乎安靜無爲，漢之元氣始固」。(春融堂集)

王昶對漢初息民措施的效果不免誇大，同時也過分美化了。明代王直的「論曹參」一文，就持有不同的看法，他說：「予意當時天下之所以安者，蓋民苦秦虐久矣，而幸漢之寬，故恬然自安於下，非有道以維持之也。然則參雖能清靜不擾，要亦苟且偷惰之謂耳」。(皇明文衡)王直的看法，是比較接近眞相。近人胡適，也有同樣的見解：「漢高帝……統一的事業剛成功，他就死

了。這個偌大帝國又落在一個兇頑無識的婦人手裏。幾十年之中，大家都只是苟且敷衍過日子，從沒有一個通盤的計畫，也從沒有一個長治久安的規模。名爲無爲而治，其實只是姑息偷安而已」。(中國中古思想史長編第七章)

息民之政，爲何能受到百姓的歡迎？爲何能受到歷代的稱頌？嵇康在「難自然好學論」中的解釋是：「夫民之性，好安而惡危，好逸而惡勞。故不擾則其願得，不逼則其志從。洪荒之世，大樸未虧，君無文於上，民無競於下。物全理順，莫不自得」。(漢魏六朝百三名家集、嵇中散集)

參看：「無爲而治」條。

倫理

倫理即人倫之理，也就是各種人際關係中所共守的規範。古人常用此名，但沒有進一步的討論。如禮記、樂記篇：「凡音者，生於人心者也，樂者通倫理者也」。(政通案：王夢鷗、禮記今註今譯，解此處之倫理爲：「倫是人倫，物是物理」。)賈誼、新書、時變篇：「商君違禮義，棄倫理」。輔佐篇：「以禮義倫理，教訓人民」。春秋繁露、人副天數篇：「行有倫理，副天地也」。淮南子、要略訓：「經古今之道，治倫理之序」。

呂坤、呻吟語有倫理一篇，所論皆人倫之道。儒家又喜用「人倫」或「五教」，意義與倫理相同。

參看：「人倫」、「五教」條。

致知

致知之說，爲大學所謂八條目之一，哲學史上主要有兩種不同而又對立的解說，一爲朱熹，他解釋致知之知爲經驗的知識。一爲王陽明，他解釋致知之知爲先驗的良知。宗朱與宗王者，爲此爭論不休，爭論的重點在：誰的解釋最能符合

大學本意。從大學本文看，也許兩家之說，皆有所未合，但從思想史的發展看，實乃各立新說，對思想史皆有貢獻。就一個古老的觀念，引而申之，闡發其隱微，以豐富思想史的內容，這是思想史上常見的現象。如一味執着，惟以古意爲是，以新說爲非，那思想史又如何能有推陳出新的演進？

㈠釋致知之知爲知識或認知者　程頤、語錄：「涵養須用敬，進學則在致知」。朱熹、大學章句：「致，推極也，知，猶識也，推極吾之知識欲其所知無不盡也」。語類卷十五：「因鄭仲履之問而言曰：致知乃本心之知，如一面鏡子本全體通明，只被昏翳了，而今逐旋磨去，使四邊皆照見，其明無所不到」。胡宏、知言、漢文：「人皆謂人生則有知者也，夫人皆生而無知，能親師取友，然後有知者也。是故知危者然後可與圖安者也，知亡者然後可與圖存者也，知亂者然後可與圖治者也。以楚子文之忠，而孔子猶曰『未知（知，依漢人說，作智字解），焉得仁』，大哉知乎！天下萬物莫先乎知矣，是以君子必先致其知」。李塨：「行先以知，而知在學。故學記曰：人不學，不知道。董仲舒曰：勉強學問，則聞見博而知益明。徐幹曰：白日照，求有所見，學者，心之白日也」。（顏氏學記卷三）戴震、原善卷下：「事物來於前，……不審察無以盡其實也。……格之云者，於物情有得而無失，思之貫通，不遺毫末，……此之謂致其知」。

㈠釋致知之知爲良知者　王陽明、大學問：「致者至也，如云『喪致乎哀』之致。易言：『知至至之』。『知至』者知也，『至之』者致也。『致知』云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之『良知』焉耳。『良知』者，孟子所謂：『是非之心，人皆有之』者也；『是非之心』不待慮而知，不待學而能，是故謂之『良知』。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之『良知』無有不自知者。

……今於『良知』所知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知而意可誠也已。然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事矣，故『致知』必在於『格物』。」答顧東橋書：「致其知如何而爲溫凊之節者之知，而實之以溫凊。致其知如何爲奉養之宜者之知，而實之以奉養，然後謂之致知」。與薛尙謙書：「致知二字，是千古聖學之秘，……此是孔門正法眼藏，從前儒者多不曾悟到，故其說卒入於支離」。

㈢**釋致知爲知止者**　顧炎武、日知錄、致知：「致知者，知止也，知止者何？爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信；是之謂止。知止然後謂之知至，君臣父子，國人之交，以至於禮儀三百，威儀三千，是之謂物」。

參看：「格物」、「良知」、「知」各條。

格物

一　大學說：「致知在格物」，致知與格物有關，後來學者對致知的解釋與格物的解釋亦有關。把致知的「知」解釋爲經驗知識或認知的，則對格物的解釋也有知識或認知的意義，如朱熹。把致知的「知」解釋爲良知的，則對格物的解釋，仍然歸到主體，格物即正事，而事爲意之所在，如陽明。

朱熹和王陽明之間，對致知的解釋的對立是明顯的，但對格物的解釋的對立，只在下手處的方法上有所不同，終極的目標，朱、王實無不同。朱熹格物的終極目標，是在「吾心之全體大用無不明」，這一點與陽明完全一致。但朱熹下手的方法，是由「今日格一事，明日格一事」，而至格天下之事，窮萬物之理，「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到」。朱熹的方法，是經驗的，累積的，因此其所

對之事與理，也是外在的。陽明的方法，則不須經過經驗的曲折，而是良知的直貫，格物就是致吾心之良知於事事物物，使事事物物皆得其理，此理不在外在的事物上，乃吾心良知之天理。

此外，程明道與伊川、朱子，皆以窮理解格物，仔細分辨，其間亦有不同。明道解格物窮理，主張「一本」，所謂一本，即沒有知與所知對象之間的對立，而是由本心之天理直達，與物無對。這與陽明是同一路數。伊川、朱子的格物窮理，是與物有對的，照明道看，這是「二本」。

陸象山的心學，曾被陽明推崇爲「孟子之後一人」，但對他格物之說，却認爲「未免沿襲之累」（與席元山書），這是因爲象山亦以窮理解格物，與朱子相同。其實，如進一步深究，象山與朱子對格物的解釋，也有不同處。戴君仁的「象山說格物」一文，可參考。

在朱、王以外，清初顏、李學派，解格物爲習事，這是站在事功的觀點來解釋的。

㈠格物即窮理

(1)窮理無認知義　程顥、語錄：「致知在格物，格，至也。或以格物爲正物，是二本也」。「致知在格物，格，至也，窮理而至于物，則物理盡」。「致知在格物，物來則知起。物各付物，不役其知，則意誠不動。意誠自定，則心正，始學之事也」。

(2)窮理有認知義　程頤、語錄：「物即（一作則）事也，凡事上窮極其理，則無不通」。「格物窮理，非是要盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至如言孝，其所以爲孝者如何窮理？如一事上窮不得，且別窮一事；或先其易者，或先其難者，各隨人深淺。如千蹊萬徑皆可適國，但得一道入得便可。所以能窮者，只爲萬物皆是一理，至如一物一事雖小，皆有是理」。「今人欲致知，須要格物。物不必謂事物然後謂之事也，自一身之中至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處」。朱熹、大學章句格

物傳：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始敎，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也」。四書集註：「格，至也。物猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到」。語類卷十八：「天下豈有一理通便解萬理皆通，也須積累將去。學問却有漸，無急迫之理。須是逐旋做將去，不成只用窮究一個，其他更不用管，便都理會得，豈有此理？爲此說者，將謂是天理，不知却是人欲」。又卷二七：「不是一本處難認，是萬殊處難認」。又卷十五：「精粗大小都要格它，久後會通，粗底便是精，小底便是大，這便是理之一本處」。又卷六四：「聖賢所謂博學，無所不學也。自吾身所謂大經大本，以至天下之事事物物，甚而一字半字之義，莫不在所當窮，而未始有不消理會者。雖曰不能盡究，然亦只得隨吾聰明力量理會將去，久久須有所至，豈不勝全不理會者乎？若截然不理會者，雖物過乎前，不識其名，彼亦不管，豈窮理之學乎」？陸象山、語錄：「介甫慕堯、舜三代之名，不曾踏得實處，故所成就者王不成，霸不就。本原皆因不能格物，模索形似，便以爲堯、舜三代如此而已。所以學者先要窮理」。

㈡格物即正事　王陽明、大學問：「物者事也，凡意之所發，必有其事，意所在之事謂之物。格者正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，爲善之謂也。夫是之謂格。書言：『格于上下』，『格于文祖』，『格其非心』，『格物』之『格』實兼其義也。良知所知之善，雖誠欲好之矣，苟不即其意之所在之物而實有以爲之，則是物有未格，而好之之意猶爲未誠也；良知所知之惡，雖誠欲惡之矣，

苟不即其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之之意猶爲未誠也。今焉於其良知所知之善者，即其意之所在之物而實爲之，無有乎不盡；於其良知所知之惡者，即其意之所在之物而實去之，無有乎不盡；然後物無不格，而吾良知之所知者，無有虧缺障蔽，而得以極其至矣」。傳習錄、答徐愛問：「格物如孟子：『大人格君心之非』之格，是去其心之不正，以全其本體之正，但意念所在，即要去其不正，以全其正」。又答顧東橋：「意之所用，必有其物，物即事也。如意用於事親，即事親爲一物，意用於聽訟，即聽訟爲一物」。

(三)格物即習事　顏元：「周公以六藝敎人，正就人倫日用爲敎，故曰：脩道謂敎，蓋三物之六德，其發見爲六行，而實事爲六藝，孔門學而時習之，即此也，所謂格物也」。（戴望、顏氏學記卷三）李塨：「程子、朱子於格物格字，皆訓至，又孔叢子訓格虎，則顏先生謂，格物之格如之，謂親手習其事也，……格物者，謂大學中之物，如學禮學樂類，必習其事」。（同上卷四）

(四)格物說與科學　胡適、清代學者的治學方法：「……這一種『格物』說，便是程、朱一派的方法論。這裏面有幾點很可注意：(1)他們把『格』字作『至』字解，朱子用的『即』字，也是『到』的意思。『即物而窮其理』，是自己去到事物上尋出物的道理來。這便是歸納的精神。(2)『即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極』。這是很偉大的希望。科學的目的，也不過如此。小程子也說：『語其大至天地之高厚，語其小至一物之所以然，學者皆當理會』。倘宋代的學者，眞能抱着這個目的做去，也許做出一些科學的成績。但是這種方法何以沒有科學的成績呢？這也有種種原因：(1)科學的工具器械不够用；(2)沒有科學應用的需要。科學雖不專爲實用，但實用是科學發展的一個絕大原因。

小程子臨死時說：『道著用，便不是』。這種絕對非功用說，如何能使科學有發達的動機？(3)他們既不講實用，又不能有純粹的愛眞理的態度。他們口說：『致知』，但他們所希望的，並不是這個物的理和那個物的理，乃是一種最後的絕對眞理。小程子說：『今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處』。又說：『自一身之中，至萬物之理，但理會得多，自然豁然有覺悟處』。朱子上文說的『至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣』。這都可證宋儒雖然說『今日格一事，明日格一事』，但他們的目的並不在今日明日格的這一事。他們所希望的是那『一旦豁然貫通』的絕對的智慧。這是科學的反面。科學所求的知識正是這物那物的道理，並不妄想那最後的無上智慧。丟了具體的物理，去求那『一旦豁然貫通』的大徹大悟，決沒有科學』。

參看：「致知」、「天論」、「知」各條。

參考文獻：

(1)唐君毅、中國哲學原論上册，第九章：「原致知格物上」，第十章：「原致知格物下」。五十五年，香港人生出版社。

(2)戴君仁、「象山說格物」文，大陸雜誌第三十八卷第十期。

(3)戴君仁、「陽明評象山說格物」文，大陸雜誌第三十九卷第四期。

兼愛

梁啓超說：「墨學所標綱領，雖有十條，其實只從一個根本觀念出來，就是兼愛。孟子說：『墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之』。這兩句話實可以包括全部墨子。『非攻』是從兼愛衍出來，最易明白，不用多說了。『節用』、『節葬』、『非樂』，也出於兼愛。因爲墨子所謂愛是以實利爲標準，他以爲有一部分人奢侈快樂，便損

了別部分人的利了；所以反對他。『天志』、『明鬼』是借宗教的迷信來推行兼愛主義。『非命』因為人人信有命便不肯做事，不肯愛人了，所以反對他」。說明了兼愛說在墨學中的地位。

墨子兼愛說遭到儒家的反對，主要有兩個原因：一是荀子說的「僈差等」，蓋儒家由家族團體中發展出來的倫理觀，是主張愛由親始，故愛有親疏之別，這一主張，直接與兼愛說相衝突。另一個原因是儒家重義非利，而兼愛說的理論效果，則完全建立在利害的觀點上。我們可以這樣說：兼愛的倫理觀，在精神上是偉大的，但他的理論是膚淺的，幼稚的。

(一)兼愛說的時代背景　蕭公權、中國政治思想史、兼愛交利：「墨子生當戰國初期，列國篡殺攻伐之事日益多而害益烈。吳滅於越，楚滅蔡、杞，其他小國如代、滕、鄭、莒均先後為强者所併吞，國內之紛爭弒奪亦數見不鮮，如鄭弒哀公，三家亂晉，田氏專齊，皆其著者。凡此皆當墨子『所見之世』，而其所引起之苦痛災禍必為翟之所深曉。墨子推原其故，認定世亂由於人之自私。兼愛上曰：『當（嘗）察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利；此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。……是何也？皆起不相愛，雖至天下之為盜賊者亦然。盜愛其室，不愛其異室，故竊異室以利其室。賊愛其身不愛人，故賊人以利其身，此何也？皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亦然。大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家。諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。天下之亂物，具此而已矣。察此何自起，皆起不相愛』。」

(二)兼愛說　墨子、兼愛上篇：「若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝，猶有不慈者乎？視弟子與

臣若其身，惡施不慈，故不孝不慈亡有，猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊？視人之身若其身，誰賊？故盜賊亡有，猶有大夫之相亂家，諸侯之相攻國者乎？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亡有。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治。故聖人以治天下爲事者，惡得不禁惡而勸愛」。

㈢對兼愛說的批評　孟子、盡心上篇：「墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之」。滕文公下篇：「楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也」。莊子、天道篇：「老聃曰：請問何謂仁義？孔子曰：中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也。老聃曰：意！幾乎後言，夫兼愛不亦迂乎？無私焉，乃私也」。朱熹、孟子集註：「天生萬物，各由一本而出；今夷子以他人之親與己親等，是爲二本，故欲同其愛也」。王陽明、傳習錄：「問：程子云，仁者以天地萬物爲一體，何墨氏兼愛，反不得謂之仁？曰：仁是造化生生不息之理，雖彌漫周遍，無處不是，然其流行發生，亦自有漸。惟其有漸，所以必有發端處；惟有發端處，所以生生不息。譬之於木，其始抽芽，便是生意發端處，然後有幹有枝葉。父子、兄弟之愛，是人心生意發端處，如木之抽芽；自此而仁民，而愛物，如木之有幹有枝葉也。墨氏將父子兄弟與途人一例，便沒了發端處，安能生生？安得謂之仁」！俞正燮、癸巳存稿、墨子兼愛：「孟子載夷之說云，之則以爲愛無差等，施由親始，因以兼愛爲無父。管子版法云，兼愛不遺，是謂君心。莊子天道引孔子云，中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也。論語云，汎愛衆。孟子云，仁者以其所愛及其所不愛。記云，譬如天地之無不持載，無不覆幬。又云，天子者，德配天地，利兼萬物。謂兼愛即無父，是險詖也。學者惡墨以繩墨自矯，不便私欲，爲遯

辭以避之，謂聖人有差等。案墨書言兼愛，本之天與王者，天道王政，豈無差等者」。熊十力、讀經示要卷二：「孔子六經，諸子百家之淵源也。今宗孔，而不究諸子百家，何以見孔子之大乎？墨子之書，存者猶不少。名家之緒，亦略可考於墨辯，何爲都棄置而不屑究！宋儒每非兼愛之論，謂其昧於理一分殊。余嘗語雲生頌天曰，此宋儒之疏於反省也。人情雖日思兼愛，畢竟愛他人，不如自愛之切也。分殊易知，而敦夫理之一者至難也。夫日以兼愛之道，警惕其心，猶不勝私情之弊也，而況可非兼愛以護其私乎」。

㈣墨者團體與兼愛思想的關係　韋政通、先秦七大哲學家、墨子：「這裏我們要提出一個問題，就是兼愛的倫理觀，既與宗法社會的倫理觀不合，那末墨子的新觀念，究竟是在怎樣的條件下產生的？根據墨書，墨子認爲父母是不足法的，因爲『天下之爲父母者衆，而仁者寡』。君也是不足法的，因爲『天下之爲君者衆，而仁者寡』。最後墨子主張法天，因爲天才是『兼而愛之，兼而利之』的。墨子對天的描述是：『天之行，廣而無私；其施，厚而不德；其明，久而不衰』。天是至公至愛的化身。照這一段文章看，墨子兼愛的思想，是來自法天。……但有一個問題，墨子廣而無私的天道觀和儒家相同，爲甚麼兩家的倫理觀却如此相異？根據這差異的事實，我們可以斷定，法天絕不是兼愛思想產生的唯一條件。那末其他的條件是甚麼？我們認爲是由於墨者的團體。墨者團體不是面對面的團體，它是一種次級的團體，這種團體的成員集合在一起，是基於相同的志趣，或共同的理想。在這樣的團體裏，正義、公道，才是最重要的價值觀念，這種價值觀念，是沒有親疏差別可言的，所以也比較容易產生普遍平等之愛的觀念。……在次級團體中，主要的關係，不是個人之間的，而是個人與團體之間的，因此必須有一普遍性的道德標準，才足以維繫團體的存在，兼愛就是適應這種

需要而產生的」。

參看：「博愛」、「差等的愛」條。

參考文獻：梁啓超、「墨學的根本觀念——兼愛」文，見梁任公文存。

虛靜

使虛靜在哲學上成爲重要觀念的，是老、莊。老、莊認爲虛靜乃天地萬物之本，是創造之源，所以虛中涵實，靜中有動。這個觀念，影響了儒家的荀子，和法家的韓非。文子十守中所說的守虛、守靜，則完全是就老子而發揮。

老子說：「致虛極，守靜篤」。這是針對由不虛不靜而達到虛靜的工夫。

此外，有言虛靜之功效的。如莊子、天道篇：「夫虛靜恬淡，寂漠無爲者，天地之平，而道德之至。故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實者倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無爲，無爲也，則任事者責矣。無爲則俞俞，俞俞者，憂患不能處（入），年壽長矣。夫虛靜恬淡，寂漠無爲者，萬物之本也」。韓非子、主道篇：「虛則知實之情，靜則知動者正」。文子、十守篇：「虛靜爲主，虛無不受，靜無不持，知靜虛之道，乃能終始。故聖人以靜爲治，以動爲亂。故曰：勿撓勿攖，萬物將自清；勿驚勿駭，萬物將自理。是謂天道也」

除了工夫義和功效義之外，有時言虛靜是指的一種境界。如莊子、天道篇：「一心定而萬物服」，言以虛靜推於天地，通於萬物。此之謂天樂，天樂者，聖人之心，以畜天下也」。韓非子、解老篇：「是以聖人愛精神而貴虛靜」。主道篇：「道在而不可見，用在不可知。虛靜無事，以闇見疵。見而不見，聞而不聞，知而不知」。文子、十守篇：「恬愉虛靜，以終其命，無所疏，無所親」。

虛靜的觀念，在哲學上一個重要的發展，是荀子應用它來建立了認識論。荀子、解蔽篇：

「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛。心未嘗不兩也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志。志也者，臧也，然而有所謂虛。不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也，然而有所謂一；不以夫（彼）一害此一，謂之壹。心臥則夢，偸則自行，使之則謀；故心未嘗不動也，然而有所謂靜。不以夢劇亂知，謂之靜。……虛則入。……壹則盡。……靜則察」。

參看：「太虛」、「靜」、「心」各條。

剛柔

㈠卦爻陰陽之稱　周易、否、彖：「內陰而外陽，內柔而外剛，內小人而外君子。小小道長，君子道消也」。噬嗑、彖：「剛柔分動而明，雷電合而章，柔得中而上行，雖不當位，利用獄也」。蒙、象：「子克家，剛柔接也」。習坎、象：「樽酒簋貳，剛柔際也」。解、象：「剛柔之際，義無咎也」。繫辭上傳：「動靜有常，剛柔斷矣」。「剛柔者，晝夜之象也」。繫辭下傳：「剛柔者，立本者也」。「乾，陽物也，坤，陰物也；陰陽合德，而剛柔有體」。「八卦以象告，爻彖以情言，剛柔雜居，而吉凶可見矣」。

㈡柔弱勝剛强　老子：「柔弱勝剛强」。「人之生也柔弱，其死也堅强。草木之生也柔脆，其死者枯槁。故堅强者，死之徒；柔弱者，生之徒。是以兵强則滅，木强則折」。

㈢剛柔爲地之道　周易、說卦傳：「立天之道，曰陰曰陽；立地之道，曰剛曰柔；立人之道，曰仁曰義」。

㈣剛柔與善惡　周敦頤、通書、師：「曰：性者剛柔善惡，中而已矣。不達。曰：剛善，爲義，爲直，爲斷，爲嚴毅，爲幹固；惡，爲猛，爲隘，爲强梁。柔善，爲慈，爲順，爲巽；惡，

爲懦弱，爲無斷，爲邪佞」。又理性命：「剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣」。

參看：「陰陽」、「剛健」條。

剛健

老子主張「柔弱勝剛强」，是以柔弱爲最高的德性。儒者的想法不同，他不一定反對柔，但却以剛健爲道德的象徵。周易、大有象辭：「其德剛健而文明」。又大畜象辭：「大畜，剛健篤實，輝光，日新其德」。一個人如具有剛健之德，那末他就會不陷溺，不困窮，不屈撓，不阿諛逢迎，且有勝己之能。如周易需卦象辭：「剛健而不陷，其義不困窮也」。呂坤、呻吟語、聖賢：「所貴乎剛者，貴其能勝己也，非以其能勝人也。子路不勝其好勇之私，是爲勇字所伏，終不成個剛者。聖門稱剛者誰？吾以爲恂恂之顏子，其次魯鈍之曾子而已，餘無聞也」。顧炎武、日知錄、夸毗：「至於佞諂日熾，剛克消亡，朝多沓沓之流，士保容容之福，苟由其道，無變其俗，必將使一國之人，皆化爲巧言令色孔壬而後已。然則喪亂之所從生，豈不階於夸毗之輩乎！是以屈原疾楚國之士，謂之如脂如韋，而孔子亦云：『吾未見剛者』。」熊十力、讀經示要卷二：「健者，生生之幾，動而不可屈撓，不可窮竭，不容已止，故以健言」。

參看：「剛柔」、「終日乾乾」條。

鬼神

從思想史上所看出來的鬼神觀，有值得注意的幾點：

(1)中國是個人文思想發達較早的國家，早期的人文思想，一直影響着後代的思想，從有關鬼神的思想中，可以爲這一點提供一些有力的佐證。

(2)從部分資料中可以看出，中國人對鬼神的信仰，抱有很濃的功利態度，鬼神不過是人們趨

利避害，祈福除禍的工具。這樣的宗教心理，大概是中國本土產生不出偉大宗教的一個重要原因。

(3)傳統思想中，很有豐富的不信鬼神的觀念，但對一般的人民，影響似乎很小，原因是要清除迷信，不是單靠思想的提倡就能見效的，大衆教育程度的提高，生存環境的改善，科技的發展，才能更有力的掃除迷信。

(一)**釋鬼神** 管子、內業篇：「凡物之精，此則爲生。下生五穀，上爲列星，流於天地之間，謂之鬼神」。禮記、祭義篇：「宰我曰：吾聞鬼神之名，不知其所謂。子曰：氣也者，神之盛也，魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，敎之至也。衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃于下，陰爲野土，其氣發揚於上，爲昭明焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制爲之極，明命鬼神，以爲黔首則。百衆以畏，萬民以服」。郊特牲篇：「鬼神，陰陽也」。尸子、貴言篇：「益天下以財爲仁，勞天下以力爲義，分天下以生爲神。……神也者，萬物之始，萬事之紀也」。揚雄、法言、問神篇：「或問神，曰：心。請問之。曰：潛天而天，潛地而地。天地，神明而不測者也，心之潛也，猶將測之，況於人乎！況於事倫乎」！王充、論衡、論死篇：「鬼神，荒忽不見之名也。人死精神升天，骸骨歸土，故謂之鬼。鬼者，歸也，神者，荒忽無形者也。或說：鬼神，陰陽之名也，陰氣逆物而歸，故謂之鬼；陽氣導物而生，故謂之神；神者，伸也。申復無已，終而復始，人用神氣生，其死復歸神氣。陰陽稱鬼神，人死亦稱鬼神。氣之生人，猶水之爲冰也；水凝爲冰，氣凝爲人；冰釋爲水，人死復神；其名爲神也，猶冰釋更名水也」。韓愈、原鬼：「有嘯於梁，從而燭之，無見也；斯鬼乎？曰：非也，鬼無聲。有立於堂，從而視之，無見也；斯鬼乎？曰：非也，鬼無形。有觸吾躬，從而執之，無得也；斯鬼乎？曰：非也，鬼無聲與

形，安有氣？曰：鬼無聲也，無形也，無氣也，果無鬼乎？曰：有形而無聲者，物有之矣，土石是也；有聲而無形者，物有之矣，風霆是也；有聲與形者，物有之矣，人獸是也；無聲與形者，物有之矣，鬼神是也」。張載、正蒙、太和篇：「天道不窮，寒暑也，衆動不窮，屈伸也。鬼神之實，不越二端而已矣」。近思錄卷一：「橫渠曰：鬼神者，二氣之良能也」。又：「伊川曰：鬼神者，造化之迹也」。朱熹、語類卷三：「神，伸也，鬼，屈也。如風雨雷電初發時，神也；及至風止雨過，雷住電息，則鬼也」。「鬼神只是氣，屈伸往來者氣也。天地間無非氣，人之氣與天地之氣常相接無間斷，人自不見。人心才動，必達於氣，便與這屈伸往來者相感通」。語類卷六三：「宰我問鬼神一章最精密，包括得盡，亦是當時弟子記錄得好」。顧炎武、日知錄、鬼神：「在上位者，能順乎親，而後可以事天享帝。在下位者，能順乎親，而後可以獲上治民。程子曰：『鬼神，天地之功用，而造化之迹也』。張子曰：『鬼神者，二氣之良能也』，用以解易『神也者，妙萬物而爲言』一章，斯爲切當。如二子之說，則視之而弗見，聽之而弗聞者，鬼神也，其可見可聞者，亦鬼神也。今夫子但言弗見弗聞，知其爲祭祀之鬼神也」。王夫之、思問錄外篇：「已消者，皆鬼也。且息者，皆神也。然則自吾有生以至今日，其爲鬼於天壤也多矣。已消者已鬼矣，且息者固神也，則吾今日未有明日之吾，而能有明日之吾者不遠矣。以化言之，亦與父母未生以前一而已矣」。洪亮吉、意言、鬼神篇：「鬼神之說，上古無有。上古之所謂神者，山川社稷之各有司存是也；上古之所謂鬼者，高曾祖考是也。三代之衰，始有非鬼神而謂之鬼神者，杜伯之射周宣王，趙先之殺晉厲公，以及天神降莘，河神祟楚是矣。然此直名之爲怪，不可言神，不可言鬼，何也？鬼不能以弓矢殺人，及壞大門、抉寢門，皆非鬼所能。又聽

明正直之謂神，豈有天神而與人接談，河神而祟人以求食者乎」？錢大昕、十駕齋養新錄、鬼神：「鬼神之爲德，其盛矣乎！鬼神，謂天神地祇人鬼也。有神而後有郊社，有鬼而後有宗廟。天統乎地，故言神，可以該祇。人死爲鬼，聖人不忍忘其親，事死如事生，故有祭祀之禮。徑言鬼神，皆主祭祀而言，卜筮所以通神明，故易傳多言鬼神。精氣爲物，生而爲人也，游魂爲變，死而爲鬼也。聖人知鬼神之情狀，而祭祀之禮興焉。橫渠張氏，以鬼神爲二氣之良能，古人無此義。二氣者，陰陽也，陰陽自能消長，豈假鬼神司之」。

㈠鬼神的地位　左傳、僖公二十六年：「鬼神不靈則不祀」。桓公六年：「夫民，神之主也，是以聖王先成民而後致力於神」。莊公三十二年：「史嚚曰：虢其亡乎！吾聞之，國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行。虢多涼德，其何土之能得」！墨子、明鬼下篇：「古聖王治天下也，故必先鬼神而後人者」。耕柱篇：「鬼神孰與聖人明智？子墨子曰：鬼神之明智於聖人，猶聰耳明目之與聾瞽也」。孟子、盡心下篇：「犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷」。韓非子、解老篇：「聖人在上，則民少欲；民少欲，則血氣治而舉動理；舉動理，則少禍害。夫內無痤疽癉痔之害，而外無刑罰法誅之禍者，其輕恬鬼也甚。故曰：『以道莅天下，其鬼不神』。治世之民，不與鬼神相害也。故曰：『非其鬼不神也，其神不傷人也』。鬼祟也疾人之謂鬼傷人，人逐除之之謂人傷鬼也」。禮記、王制篇：「假於鬼神時日卜筮以疑衆，殺」。大戴禮記、曾子天圓篇：「聖人爲天地主，爲山川主，爲鬼神主，爲宗廟主」。

㈢對鬼神的態度　論語、述而篇：「子不語怪、力、亂、神」。雍也篇：「樊遲問知，子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣」。

㈣鬼神與道德的關係　左傳、僖公五年：「

鬼神非人實親，惟德是依。故周書曰：『皇天無親，惟德是輔』。又曰：『黍稷非馨，明德惟馨』。又曰：『民不易物，惟德繄物』。如是，則非德，民不和，神不享矣。神所憑依，將在德矣」。周易、謙、彖辭：「鬼神害盈而福謙」。中庸：「子曰：鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右」。

(五)信鬼神的心理　荀子、解蔽篇：「凡人之有鬼也，必以其感忽之間、疑玄之時定之」。韓非子、解老篇：「人處疾則貴醫，有禍則畏鬼」。王充、論衡、訂鬼篇：「凡天地之間有鬼，非人死精神爲之也，皆人思念存想之所致也」。洪亮吉、意言、禍福篇：「然其畏鬼神者，謂畏其聰明正直乎？抑畏其能作禍福乎？必曰畏其能作禍福耳。然如果有鬼神，如果能作禍福，則必擇其可禍者禍之，可福者福之而已」。

(六)不信鬼神　莊子、達生篇：「桓公田於澤，管仲御，見鬼焉。公撫管仲之手曰：仲父何見？對曰：臣無所見。公反，誒詒爲病，數日不出。齊士有皇子告敖者，曰：公則自傷，鬼惡能傷公？夫忿滀之氣，散而不反，則爲不足。上而不下，則使人善怒。下而不上，則使人善忘。不上不下，中身當心則爲病」。荀子、天論篇：「雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神。以爲文則吉，以爲神則凶也」。王充、論衡、論死篇：「世謂『人死爲鬼，有知，能害人』。試以物類驗之，人死不爲鬼，無知，不能害人。何以驗之？驗之以物。人、物也，物、亦物也，物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？世能別人物不能爲鬼，則爲鬼不爲鬼尚難分明，如不能別，則亦無以知其能爲鬼也。人之所以生者，精氣也，死而精氣滅。能爲精氣者，血脈也，人死血脈竭，

竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼」？應劭、風俗通：「死者澌也，鬼者歸也，精氣消越，骨肉歸於土也」。張載、性理拾遺：「今之言鬼神，以其無形，則如天地；言其動作，則不異于人，豈謂人死之鬼反能兼天人之能乎！今更就世俗之言評之：如人死皆有知，則慈母有深愛其子者，一旦化去，獨不日日憑人言語，託人夢寐存恤之耶？言能福善禍淫，則或小惡反遭重罰，而大慝反享厚福，不可勝數。又謂人之精明者能爲厲，秦皇獨不罪趙高，唐太宗獨不罰武后耶？又謂衆人所傳不可全非，自古聖人獨不傳一言耶？聖人或容不言，自孔、孟而下，荀況、揚雄、王仲淹、韓愈，學亦未能及聖人，亦不見略言者。以爲有，數子又或偶不言，今世之稍信實亦未嘗有言親見者」。朱熹、語類卷三：「鬼神死生之理，定不如釋家所云，世俗所見。然又有其事昭昭，不可以理推者，此等處且莫要理會」。劉基、郁離子、天道篇：「鬼神何靈？因人而靈。夫蓍，枯草也，龜，枯骨也，物也。人靈於物者也，何不自聽而聽於物乎」？又神仙篇：「人不可以不死者，勢也，既死矣，而又皆爲鬼，則盡天地之間不足以容鬼矣。故曰：人死而皆爲鬼，罔也」。呂坤、呻吟語、性命：「或問：人將死而見鬼神，眞耶幻耶？曰：人寤則爲眞見，夢則爲妄見。魂遊而不附體，故隨所之而見物，此外妄也；神與心離合而不安定，故隨所交而成景，此內妄也。故至人無夢，愚人無夢，無妄念也。人之將死如夢然，魂飛揚而神亂於目，氣浮散而邪客於心，故所見皆妄，非眞有也。或有將死而見人拘繫者，尤妄也。異端之語，入人骨髓，將死而懼，故常若有見。若死必有召之者，則牛羊蚊蟻之死，果亦有召之者耶？大抵草木之生枯，土石之凝散，人與衆動之死生始終有無，只是一理，更無他說。萬一有之，亦怪異也」。洪亮吉、意義、天地篇：「信如所言，則山川社稷，風雲雷雨皆有神乎？曰：無也。高曾祖考

皆有鬼乎？曰：無也」。

參看：「生死觀」條。

參考文獻：錢穆、「中國思想史中之鬼神觀」文，香港，新亞學報，第一卷第一期。

耕與戰

耕與戰是法家的一種社會政策，也是富國強兵的一種方法。這種政策要使所有成年人納入生產行列，充分發揮民力。法家設計這種政策，主要是以富貴爲餌，便於控制，是爲了透過耕戰圖體，使人民無保留地把力量奉獻出來，人民的福利是不被重視的，這與近代民主國家要求富強的目的有些不同。

㈠耕戰乃富強之道　商君書、農戰篇：「凡人主之所以勸民者，官爵也；國之所以興者，農戰也。今民求官爵，皆不以農戰，而以巧言虛道，此謂勞民。勞民者，其國必無力。無力者，其國必削」。「故先王反之於農戰。故曰：百人農，

一人居者王；十人農，一人居者彊；半農半居者危。故治國者，欲民之農也。國不農，則與諸侯爭權，不能自持也，則衆力不足也。……聖人知治國之要，故令民歸心於農，歸心於農，則民樸而可正也，純純則易使也。……夫民之不可用也，見言談游士事君之可以尊身也，商賈之可以富家也，技藝之足以餬口也，民見此三者之便且利也，則必避農，避農則民輕其居，輕其居，則必不爲上守戰也。……是以明君修政作壹，去無用，止浮學事淫之民，壹之農，然後國家可富而民力可摶也」。韓非子、五蠹篇：「故明主用其力，不聽其言；賞其功，必禁無用。故民盡死力以從其上。夫耕之用力也勞，而民爲之者，曰：可得以富也。戰之爲事也危，而民爲之者，曰：可得以貴也。今修文學，習言談，則無耕之勞而有富之實，無戰之危而有貴之尊，則人孰不爲也！是以百人事智，而一人用力。事智者衆則法敗，用力者寡則國貧，此世之所以亂也。故明主

之國，無書簡之文，以法爲敎；無先王之語，以吏爲師；無私劍之捍，以斬首爲勇。是境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸之於功，爲勇者盡之於軍。是故無事則國富，有事則兵強，此之謂王資」。

㈡**不行耕戰之弊**　韓非子、五蠹篇：「人主尊貞廉之行，而忘犯禁之罪，故民程於勇，而吏不能勝也。不事力而衣食，則謂之能。不戰功而尊，則謂之賢。賢能之行成，而兵弱而地荒矣。人主說賢能之行，而忘兵弱地荒之禍，則私行立而公利滅矣」。

參看：「富國」、「强國」條。

氣質之性

氣質之說，朱熹認爲始於張、程。把氣質之性與天地之性或義理之性對立，並將它引入道德工夫的，誠如朱熹所說。但氣質的觀念，在以前思想史上早就有了。孔子「性相近，習相遠」之說，程、朱就認爲是氣質之性。王充和韓愈的性三品說，自然說的也是氣質之性。尤其是魏代劉劭的人物志，純是就氣質討論人物，而自成一家之言。

氣質之說引入儒家的實踐論，大爲豐富了道德工夫的理論，這就是朱熹所說「有功於聖門」的意義所在。但此說在明代的王廷相和劉蕺山就已提出批評，清初顏習齋更是攻之不遺餘力。

㈠**氣質說的始起及其價值**　朱熹、語類卷四：「道夫問：氣質之說始於何人？曰：此起於張、程，某以爲極有功於聖門，有補於後學，讀之使人深有感於張、程，前此未曾有人說到此。如韓退之、原性中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏有三品來？孟子說性善，但說得本原處，下面却不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混，使張、程之說早出，則這許多說話自不用紛爭。故張、程之說立，則諸子之說泯矣」。又卷一三七：「韓退

之說性，只將仁義禮智來說，便是識見高處。但所論却少了一氣字。惟周子太極圖却有氣質底意思。程子之論，又自太極圖中見出來也」。又卷五九：「須兼性與氣說方盡。此論蓋自濂溪太極言陰陽五行有不齊處，二程因其說推出氣質之性來。使程子生在周子之前，未必能發明到此」。「孔子謂性相近也，習相遠也，孟子辨告子生之謂性，亦是說氣質之性。近世被濂溪拈掇出來，而橫渠二程始有氣質之性之說」。

㈡**氣質說**　劉劭、人物志、九徵：「物生有形，形有神精，能知精神，則窮理盡性。性之所盡，九質之徵也。然則平陂之質在於神，明暗之實在於精，勇怯之勢在於筋，彊弱之植在於骨，躁靜之決在於氣，慘懌之情在於色，衰正之形在於儀，態度之動在於容，緩急之狀在於言」。張載、正蒙、誠明篇：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。人之剛柔、緩急，有才與不才，氣之偏

也」。程顥、語錄：「生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟自然也」。程頤、語錄：「性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯、舜至於途人，一也。才稟於氣，氣有淸濁，稟於淸者爲賢，稟於濁者爲愚」。朱熹、語類卷九五：「問：近思錄中說性，似有兩種，何也？曰：此說往往人都看錯了。才說性，便有不是。人性本善而已，才墮入氣質中，便薰染得不好了。雖薰染得不好，然本性却依舊在此，全在學者着力。今人却言有本性，又有氣質之性，此大害理」。又卷五九：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。蓋本然之性只是至善，然不以氣質而論之，則莫知其有昏明開塞剛柔强弱，故有所不備。徒論氣質之性，而不自本原言之，則雖知有昏明開塞剛柔强弱之不同，而不知至善之源未嘗有異，故其論有所不明。須是合性與氣觀之然後盡。蓋性即

氣，氣即性也」。又文集、答徐子融：「氣質之性，只是此性墮在氣質之中，故隨氣質而自爲一性，正周子所謂各一其性者。向使原無本然之性，則此氣質之性又從何處得來」。呂坤、呻吟語、聖賢：「孔子是五行造身，兩儀成性。其餘聖人，得金氣多者，則剛明果斷。得木氣多者，則朴素質直。得火氣多者，則發揚奮迅。得水氣多得，則明徹圓融。得土氣多者，則鎭靜渾厚。得陽氣多者，則光明軒豁。得陰氣多者，則沈默精細。氣質既有所限，雖造其極，終是一偏底聖人」。又：「堯、舜、禹、文、周、孔，振古聖人，無一毫偏倚，然五行所鍾，各有所厚，畢竟各人有各人氣質。堯敦大之氣多，舜精明之氣多，禹收歛之氣多，文王柔嘉之氣多，周公文爲之氣多，孔子莊嚴之氣多，熟讀經史自見。若說天縱聖人，如太和元氣流行，略不沾着一些四時之氣，純是德性，用事不落一毫氣質，則六聖人須索一箇氣象，無毫髮不同方是」。王夫之、正蒙、誠明篇注：「氣質者，氣成質而質還生氣也。氣成質，則氣凝滯而局於形，取資於物以滋其質；質生氣，則同異攻取各從其類。故耳目口鼻之氣與聲色臭味相取，亦自然而不可拂違，此有形而始然，非太和絪縕之氣，健順之常所固有也。……而此言氣質之性，蓋孟子所謂耳目口鼻之於聲色臭味者爾。蓋性者，生之理也。……而或受於形而上，或受於形而下，在天以其至仁滋人之生，成人之善，初無二理。但形而上者爲形之所自生，則動以淸，而事近乎天；形而後有者，困於形而固將竭，事近乎鬼；則一屈一伸之際，理與欲皆自然而非由人爲。故告子謂食色爲性，亦不可謂爲非性，而特不知有天命之良能爾。若夫才之不齊，則均是人而差等萬殊，非合兩而爲天下所大總之性，性則統乎人而無異之謂」。李二曲、靖江語要：「曰：近有講學者，專主性善，言及於氣質，便以爲非，然乎？先生曰：言性而舍氣質，則所謂性者何附？所謂性善者何從而見？

如眼之視，此氣也；而視必明，乃性之善。耳之聽，此氣也；而聽必聰，乃性之善。手之執，此氣也；而手必恭，乃性之善。足之運，此氣也；而足必重，乃性之善。以至於百凡應感，皆氣也。應感而咸盡其道，非性之本善而能之乎？若無此氣，性雖善，亦何從見其善也？善乎程子之言性也，曰：『論性不論氣，則不備；論氣不論性，則不全』。此紛紛之折衷也」。

㈢**變化氣質**　朱熹：「惟學爲能變化氣質，若不讀書窮理，主敬存心，而徒切切於今是昨非之間，恐其勞而無補也」（濂洛關閩書）。王陽明，與王純甫：「變化氣質，居常無所見。唯當利害，經變故，遭屈辱，平時憤怒者，到此能不憤怒；憂惶失措者，到此能不憂惶失措，始是得力處，亦便是用力處。天下事雖萬變，吾所以應之不出乎喜、怒、哀、樂四者。此爲學之要，而爲政亦在其中矣。」謝幼偉、談儒家變化氣質的方法：「儒家認識人類之有獸性，有非理性的成分，因而人性雖善，而人却時有爲惡的可能。惡的行爲，惡的事件，亦在人類社會中，層見疊出，這是不可否認的事實。對此不可否認的事實，我們將如何應付呢？我們將如何減少人類的惡行呢？儒家乃提出下列的方法：(1)自省——自省就是省察自己的行爲，……這種自省包含了下列各點：a、這是日常的實踐，是每日都要做而不可間斷的實踐。若有時自省，有時不自省，我們即難獲得自省的功效。b、這是自動的行爲，不是強迫的行爲。自動便可不間斷，強迫即無不間斷之可能。……c、這是過失的省察，自省是自省自己的過失，而非其他。d、這是行爲的省察，自省是自省自己所已做的行爲。(2)愼獨——……愼獨的工夫，亦可分爲四點來說：a、這是關乎己所獨知的，非若行爲之可以公開的。b、這是關乎行爲前的內心活動，一切可以引起行爲的動機。c、這也是每日必須實行的工作，而不能間斷的。d、這是以毋自欺爲主要的工夫的。(3)研

幾——……這也可分四點來說：a、這也是關乎自己所獨知的。b、這是對付意念的初萌或開端。c、這也是每日的實踐而不能間斷的。d、這是深入內心的微妙處的，惡念一萌，便被遏阻，這豈不是最省事的嗎？(4)主敬——……也可分四點來說：a、在用敬以引起我們對內心之善的注意。b、在用敬以加強我們內心之善的力量。c、在用敬以加強我們對惡念的厭惡。d、謀在敬的狀態中把惡念加以超化」。

(四)對氣質之性的批評　王廷相、王氏家藏集、答薛君采論性書：「又曰：『生之謂性，程子取之，蓋指氣稟而言耳。其推本天命之性，則卒歸於孟子性善之說』。嗟呼！人有二性，此宋儒之大惑也。夫性，生之理也。明道先生亦有定性之旨矣，蓋謂心性靜定而後能應事爾。若只以理為性，則謂之定理矣，可乎哉？余以為人物之性，無非氣質所為者；離氣言性，則性無處所，與虛同歸；離性言氣，則氣非生動，與死同途。是性與氣相資而有，不得相離者也。但主於氣質，則性必有惡，而孟子性善之說不通矣；故又強出本然之性之論，超乎形氣之外而不雜，以傅會於性善之旨，使孔子之論反為下乘，可乎哉？不思性之善者莫有過於聖人，而其性亦惟具於氣質之中。但其氣之所稟，清明淳粹，與衆人異，故其性之所成，純善而無惡耳，又何有所超出也哉」？劉蕺山、體認親切法：「張子曰：論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。是性與氣，分明兩事矣。即程子之見，亦近儱侗。凡言性者，皆指氣質而言也。或曰：有氣質之性，有義理之性，亦非也。盈天地間，止有氣質之性，更無義理之性。如曰氣質之理即是，豈可曰義理之理乎」？顏元、存性編、駁氣質性惡：「程子云：『論性論氣，二之則不是』。又曰：『有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也』。朱子曰：『纔有天命，便有氣質，不能相離』。而又曰：『既是此理，如何惡？所謂惡者，氣也』。可惜二先生之

之高明，隱爲佛氏六賊之說浸亂，一口兩舌而不自覺！若謂氣惡，則理亦惡；若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理，烏得謂理純一善而氣質偏有惡哉」！

參看：「人性論」條。

參考文獻：謝幼偉、「論儒家變化氣質的方法」文，見中西哲學論文集，五十八年，香港新亞研究所。

差等的愛

差等的愛與愛無差等說，爲儒、墨之間的爭端之一。據我們現在的了解，這兩種愛並不像黑與白那樣的對立，以爲有一是必有一非。這兩種愛實是不同社團的產物。在家族面對面的社團裏，成員之間都有血緣關係，在這種關係中，人之相與，不同的身份，須用不同的標準，因此施恩有厚薄，被視爲當然。在這樣的社團裏，自然產生差等的愛。墨者的團體，不是家族性的社團，成員集合在一起，是基於相同的志趣，或共同的理想。維繫這樣的團體，須要一個共同的倫理標準，在處理事情的時候，才能做到公正無私。兼愛的倫理觀，正可以滿足這種需要。

㈠**擴充愛的次序**　墨子、耕柱篇：「巫馬子謂子墨子曰：我與子異，我不能兼愛。我愛鄒人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉人於魯人，愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛吾身於吾親」。孟子、盡心上：「孟子曰：君子之於物也，愛之而弗仁，於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物」。王陽明、傳習錄下：「問：大人與物同體，如何大學又說個厚薄？先生曰：惟是道理自有厚薄。比如身是一體，把手足捍頭目，豈是偏要薄手足，其道理合如此。禽獸與草木同是愛的，把草木去養禽獸又忍得。人與禽獸同是愛的，宰禽獸以養親與供祭祀，燕賓客，心又忍得。至親與路人同是愛的，如簞食豆羹，得則生，不得則死，不能兩全，寧救至親不救路人，

心又忍得。這是道理合該如此。及至吾身與至親，更不得分別彼此厚薄；蓋以仁民愛物皆從此出，此處可忍，更無所不忍矣。大學所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可踰越」。康有爲、大同書：「亂世親親，升平世仁民，太平世愛物，此自然之次序無由躐等也」。又孟子微卷一：「孔子之三世之法，撥亂世仁不能遠，故謂親親。升平世仁及人類，故能仁民。太平世衆生如一，故兼愛物。仁既有等差，亦因世爲進退大小」。

㈡**差等的愛乃近狹之道**　文子、自然篇：「天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。夫慈愛仁義者，近狹之道也，狹者入大而迷，近者行遠而惑。聖人之道，入大不迷，行遠不惑，常虛自守，可以爲極，是謂天德」。

參看：「兼愛」、「博愛」條。

神道設敎

神道設敎之說，始見於周易、觀、彖傳：「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設敎，而天下服矣」。這裏所說的「神道設敎」，即取法天道的神妙，以敎化人類。照這個意義說，儒家法天之生生不已之德的倫理觀，墨家法天兼愛無私的倫理觀，以及漢儒的天人感應說，都涵有神道設敎的意思。蕭琛、難神滅論：「若乃春秋孝享，爲之宗廟，則爲聖人神道設敎，立禮防愚」。(弘明集)這是說禮也有神道設敎之義。程伊川、周易傳對神道設敎的解釋是：「天道至神，故曰神道。觀天之運行，四時無有差忒，則見其神妙。聖人見天道之神，體神道以設敎，故天下莫不服也。夫天道至神，故運行四時，化育萬物，無有差忒。至神之道，莫可名言，惟聖人默契，體其妙用，設爲政敎，故天下之人，涵泳其德，而不知其功，鼓舞其化，而莫測其用，自然仰觀而戴服，故曰以神道設敎而天下服矣」。

參看：「天人感應」條。

純亦不已

㈠**純亦不已說**　中庸：「詩云：維天之命，於穆不已。蓋曰：天之所以爲天也，於乎不顯。文王之德之純，蓋曰：文王之所以爲文也，純亦不已」。

㈡**純的意義**　周敦頤、通書、治：「十室之邑，人人提耳而敎且不及，況天下之廣，兆民之衆哉！曰純其心而已矣。仁義禮智四者，動靜言貌視聽無違之謂純。心純則賢才輔，賢才輔則天下治。純心要矣，用賢急矣」。

㈢**不已的意義**　呂坤、呻吟語、聖賢：「堯、舜功業如此之大，道德如此之全，孔子稱贊，不啻口出。在堯、舜心上，有多少缺點不滿足處？道原體不盡，心原趣不滿，勢分不可强，力量不可勉，聖人怎放得下？是以聖人身囿於勢分力量之中，心長於勢分力量之外，纔覺足了，便不是堯、舜」。王夫之、思問錄、內篇：「成性存存，存之又存，相仍不舍，故曰『維天之命，於穆不已』。命不已，性不息矣。謂初生之僅有者，方術家所謂胎元而已」。

修己治人

修己是內聖的事，治人是外王的事，由內聖到外王，這是儒家的基本思路。論語、憲問篇：「子路問君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，堯、舜其猶病諸」。「安」是達到「治人」的一種方法。

修己與治人，究竟是本末一貫的關係呢？還是並立的兩個不同的標準？尸子、處道篇：「仲尼曰：得之身者得之民，失之身者失之民，不出於戶而知天下，不下其堂而治四方，知反之於己者也。以是觀之，治己則人治矣」。說「治己則人治」，顯然是把二者的關係看做是本末一貫的。今人徐復觀，在「釋論語民無信不立」一文中，

則認爲二者乃並立的兩個不同的標準。他說：「孔、孟乃至先秦儒家，在修己方面所提出的標準，亦即在學術上所立的標準，和在治人方面所提出的標準，顯然是不同。修己的，學術上的標準，總是將自然生命不斷底向德性上提，決不在自然生命上立足，決不在自然生命的要求上安設人生的價値。治人的政治上的標準，當然還是承認德性的標準；但這只是居於第二的地位；而必以人民的自然生命的要求居於第一的地位。治人的政治上的價値，首先是安設在人民的自然生命的要求之上；其他價値，必附麗於此一價値而始有其價値」。（香港祖國周刊一一五號）

參看：「內聖外王」條。

參考文獻：徐復觀、「儒家在修己與治人上的區別及其意義」文，見學術與政治之間甲集，四十五年，臺中中央書局。

祖先崇拜

祖先崇拜在原始宗敎中，是一種常見的文化現象，中國文化圈影響力範圍之內的亞洲區不必說，在中國文化圈影響力之外的非洲，據說他們的祖先崇拜，幾乎和中國一模一樣。所不同的，是非洲不像中國，後來有儒家的一套加進去。正因爲中國的祖先崇拜與儒家的倫理結合在一起，才成爲中國文化的一大特色。

中國的祖先崇拜，從龍山期以村落爲單位的原始社會，一直到近代，幾千年來，從未間斷。佛敎和道敎在中國各階層勢力都很大，但都不及祖先崇拜那樣普遍。這種歷史悠久，影響普遍的祖先敎，對中國人的心靈生活和社會生活，都曾產生過鉅大的影響。

㈠上古時代的祖先崇拜　曾松友、中國原始社會之探究、新石器時代之意識形態：「圖騰崇拜實質上便是祖先崇拜的前影。因新石器時代的人類，相信自己所崇拜的圖騰爲自己的祖宗，換言之，相信自己爲圖騰所演化出來的。類如以蛇

爲自己的圖騰，則相信爲自己的祖先，以爲同族的人都是從蛇化生出來的。所以，新石器時代人類之崇拜圖騰實含有祖先崇拜的原形」。張光直、中國遠古時代儀式生活的若干資料：「在比較宗教學上所講的祖先崇拜，或是講中國社會的人所講的祖先崇拜，則專有一個狹義的解釋。狹義的祖先崇拜至少有兩點要緊的因素：(1)祭者只祭自己的(以及同姓的)祖先，不管別人的祖先；祖先掌管自己子孫的休咎，不管別人的子孫的休咎。換言之，祖先崇拜是與（單系）親屬群相聯繫的。(2)祖先崇拜所牽涉的一套信仰與儀式，是制度化的，有它的一套信仰和神話傳說（與親屬制相聯繫）、儀式制度、祭品祭器、與祭祀的地點與對象。用這兩個標準來衡量中國古代的儀式資料，我們可以確定地指出：殷商時代有祖先崇拜，龍山期也有祖先崇拜；但我們不敢說仰韶期已有制度化的祖先崇拜」。（民族學研究所集刊第九期）董作賓、中國古代文化的認識：「殷人對祖先，眞作到了『事死如事生，事亡如事存』的地步。十萬片甲骨文字，大部分是爲祭祀卜用的。……卜辭中，祀比戎似乎更重要，也可以說，他們信仰重心在於人鬼。崇拜祖先的宗法觀念，直從殷代延續到現代，這也是中國文化的一個特點。……殷人對祖先的看法，以爲他們雖然死了，但精靈依然存在，與活的時候完全一樣，地位、權威、享受、情感也是一樣。而且增加了一種神秘的力量，可以降禍授福於子孫。厚葬的原因就在此。……但卜辭中，全不見祭祀上帝的記錄。……求雨時，也只能運動自己的祖先，不敢向上帝嘮叨。……信仰一至於此，只有武丁時代爲然。到了有科學頭腦革命精神的祖甲時代，却把這一類卜事，一概取消了」。

㈠**祖先崇拜的意義及功能**　張光直、中國遠古時代儀式生活的若干資料：「龍山期的儀式，至少有一大部分與村落中親族集團的祭祖有關。祖先崇拜，固然如學者所說，以祈求本宗親屬的

繁殖與福祉爲目的，但其更重要的一項功能，是藉儀式的手段，以增强與維持同一親團的團結性，加重親團成員對本親團之來源與團結的信念」。韋政通、中國哲學思想批判、從宗教看中國哲學的起源：「道德化、倫理化的祖先崇拜，大約具備下列幾點意義：⑴報恩　禮記、祭義：『聖人反本復始，不忘其所由生也』。又郊特性：『萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也』。這說明人所以要祭祖，是因祖爲我們生命的來源。因爲祖爲我們生命的來源，所以必須報本，必須復始。復始者，不忘生命之原始；報本者，不忘其給予生命之恩。這是報恩的第一義。此外，古有『祖有功，宗有德』之說，則崇拜祖宗，又可以不限於個人生命『本』、『始』之義，凡是對家國社會有功之人，都可在被祀之列。這是報恩的第二義。⑵敎孝　禮記、祭統：『夫祭之爲物大矣，……外則敎之以尊其君長，內則敎之以孝其親』。又：『祭者，所以追養繼孝也』。根據前一則引語，祭祀祖先，不但敎孝，亦且敎忠。忠孝爲傳統道德體系中最基本的德目，這兩個德目，都可以在祀祖的儀式中得到培養，可見祀祖在道德發揚中所起的效用。……⑶敎化之本　禮記、祭統：『夫祭有十倫焉，見事鬼神之道焉，見君臣之義焉，見父子之倫焉，見貴賤之等焉，見親疏之殺焉，見爵賞之施焉，見夫婦之別焉，見政事之均焉，見長幼之序焉，見上下之際焉』。又：『祭者，敎之本也』。這裏所說的『祭』，雖不必專指祭祀祖先，但以祀祖爲主。如果不是祀祖，便不能與人倫政治發生如此廣泛的關係。『十倫』，即指十種意義或十種效用，十種效用幾已包括社會政治的各種關係，這各種關係即傳統敎化的主要領域，而敎化之功却顯於祀祖。由此可知，祖先崇拜在中國傳統社會所佔的重要地位」。

參看：「孝」條。

託古改制

託古改制，是假託古聖先賢的遺言爲手段，以達到維新改革的目的。這是晚清維新運動時代頗爲流行的一種表達政治思想的方式。在當時，滿淸的統治者和士大夫們，拒變的心理很强、再加上中國一向保守的傳統習氣，在這樣的環境裏，要主張變法，不能不出之以一種委婉的方式。在這種表達方式下的思想，正如王爾敏所說：「美譽三代，正以貶抑當道，託爲復古，實在意圖改革。所以復古的口號下，含着不少進步的政治理想」。

在託古改制論的風氣下，先秦孔子託堯、舜，老子託黃帝，墨子託大禹，和漢代董仲舒「孔子立新王」（春秋繁露、玉杯）之說，都被看作託古改制論的先驅，這是說，連「託古改制」本身都是託古的。

託古改制之論，是爲了適應一種特殊的情境而採取的權宜之策，不足爲常法，如因此遂以爲非託古，就不足以改制，那就大錯了。

㈠**觀念方面的託古論**　宋育仁、時務論：「以余觀聖人之論治，先富而後敎，由兵而反禮，其始務在富强，其術具在六經，而周官尤備，外國未習其書，而能得其意，故專勤其始方，而遂收其初效。……誠求外國富强之故，乃隱合於聖人經術之用，則言救時之策者，孰有瘉於復古乎」？譚嗣同、湘報後敍：「春秋傳曰：中國亦新夷狄。孟子曰：亦以新子之國。新之爲言也，盛美無憾之言也。而夷狄中國同此號者何也？吾嘗求其故於詩矣，周之興也，僻在西戎，其地固夷狄也，自文王受命成王，始進爲中國。秦雖繼有雍州，春秋人不以所據之地而不目之爲夷。是夷狄中國，初不以地言。故文王之詩曰：周雖舊邦，其命維新。舊者夷狄之謂也，新者中國之謂也；守舊則夷狄之，開新則中國之。……吾又嘗求其故於禮與易矣，禮著成湯之銘：苟日新，日

新，又日新。易繫孔子之贊：日新之謂盛德。言新必極之於日新，始足以爲盛美而無憾，執此以言治言學，固無往不貴日新矣」。王韜、弢園文錄外編：「三代以來，至秦而一變；漢、唐以來，至今日而又一變。西人動譏儒者墨守孔子之道而不變，不知孔子而處於今日，亦不得不一變。蓋孔子固聖之時者也，觀其答顏子之問爲邦曰：行夏之時，乘殷之輅，服周之冕。於三代之典章制度，斟酌得中，惟求不悖於古，以宜乎今而已」。皮嘉祐：「夫平等之說，導源於墨子，闡義於佛氏，立法於泰西。墨子之兼愛尙同也，佛法之平等也，泰西之人人有自主權利，愛汝鄰如己，而倡君民一體也。名不同而旨則一也」。（湘報類纂甲集上）

(二)工藝方面的託古論　陳熾、續國富策卷三：「聖賢之言，諄諄以百工與士大夫相提並論，知古人藝進乎道，志凝於神。學者進德修業之心，與工師制器尙象之意，功分體用，義判精粗，本末稍殊，源流則一，此治國平天下之實功，故曰勸百工則財用足也」。薛福成、庸盦海外文編卷三：「中國果欲發憤自强，則振百工以前民，用其要端矣。欲勸百工，必先破去千年以來科舉之學之畦畛；朝野上下，皆漸化其賤工貴士之心，是在默窺三代以上聖人之用意，復稍參西法，而酌用之，庶幾風氣自變，人才日出乎」。鄭觀應、盛世危言正續編卷二：「考易言日中爲市；書言懋遷有無；周官有市政之官，賈師之職；大學言生財之道；中庸有來百工之條；通商惠工之學，具有淵源。太史公傳貨殖於國史，洵有見也」。又卷三：「孔子策衛，曰富之敎之。其時爲邑宰者，勸農課耕，著有成效。近世鮮有留心農事者，惟泰西尙有古風。爲民上者，見我所無之物，或有其物而美不如人，必窮究其所以然，故效法於人，蘄勝於人」。

(三)制度方面的託古論　馮桂芬、校邠廬抗議卷上：「三代上固有善取衆論之法，經傳文簡不

可考，而孟子之言，獨彰明較著，則其事可意會也。新唐書、趙憬傳：憬曰：宜采士譽，以譽多先用。即此意。道在以明會推之法，廣而用之；又以今保舉之法，反而用之。會推必重臣之責，今廣之於庶僚；保舉爲長吏之權，今移之於下位」。陳熾、庸書卷七：「泰西議院之法，本古人懸鞀建鐸閭師黨正之遺意，合君民爲一體，通上下爲一心，即孟子所稱庶人在官者。英美各邦所以強兵富國，縱橫四海之根原也」。康有爲、戊戌奏稿：「君與大臣數人共治其國，國安得不弱？蓋千百萬之人，勝於數人者，自然之數矣。其在吾國之義，則曰天視自我民視，天聽自我民聽。故民之所好好之，民之所惡惡之。是故黃帝清問下民，則有合宮；堯、舜詢於蒭蕘，則有總章。盤庚命衆至庭，周禮詢國危疑，洪範稱謀及卿士，謀及庶人；孟子稱大夫皆曰，國人皆曰。蓋皆國會之前型，而分上下議院之意焉」。梁啓超、飲冰室文集、論學會：「學會起於西乎？曰非也，中國二千年之成法也。易曰：君子以朋友講習。論語曰：有朋自遠方來。又曰：君子以文會友。又曰：百工居肆以成其事，君子居學以致其道。孔子養徒三千，孟子從者數百，子夏西河，曾子武城，荀卿祭酒於楚、宋，史公講業於齊、魯，樓次子之著錄九千，徐遵明之會講逾萬，鵝湖鹿洞之盛集，東林幾復之大觀。凡茲前模，具爲左證」。

四託古的原因　康有爲、孔子改制考卷四：「榮古而弱今，賤近而貴遠，人之情哉。耳目所聞覩，則遺忽之；耳目所不聞覩，則敬異之，人之情哉。慧能之直指本心也，發之於己，則捻道人徐遵明耳；託之於達摩之五傳迦葉之衣鉢，而人敬異矣，敬異則傳矣。袁了凡之創功過格也，發之於己，則石奮、鄧訓、柳玭耳；託之於老子文昌，而人敬異矣，敬異則傳矣。漢高之神叢孤鳴，摩訶末、西奈之天使，莫不然」。又卷十三：「人情多安舊習，難與圖始，驟與更革，鮮

不驚疑。雖以帝王之力，變法之初，固莫不銜概驚疑者，況以一士之力，依託古先，創立新法者哉！後世尊用孔子之制，視爲固然，吾考其時，雖高弟子猶徬徨有惑言，況時人耶」？

㈤**託古的功用**　梁啓超、清代學術概論：「孔子改制，恒託於古，堯、舜者，孔子所託也。……又不惟孔子而已，周秦諸子，罔不改制，罔不託古。老子之託黃帝，墨子之託大禹，許行之託神農是也。近人祖述何休以治公羊者，若劉逢祿，龔自珍，陳立輩，皆言改制，而有爲之說，實與彼異，有爲所謂改制者，則一種政治革命社會改造的意味也。故喜言通三統，三統者，謂夏、商、周三代不同，當隨時因革也。喜言張三世，三世者，謂據亂世，升平世，太平世，愈改愈進也。有爲政治上變法維新之主張，實本於此」。

參看：「更化」、「退化的歷史觀」條。

參考文獻：王爾敏、晚清政治思想史論：清季維新人物的託古改制論，五十八年，自印本。

浙東學派

浙東學派，是以史學爲主的一個學派，此派主張言性命之理必究於史，而不尙空談。代表人物有宋代的呂祖謙、唐仲友、陳亮，和明代的劉宗周，清代的黃宗羲、萬斯大兄弟和全祖望，他們都生於浙東，故稱浙東學派。

章學誠、文史通義、浙東學術：「浙東之學，雖出婺源(指朱熹)，然自三袁之流，多宗江西陸氏，而通經服古，絕不空言德性，故不悖於朱子之教。至陽明王子揭孟子之良知，復與朱子牴牾；蕺山劉氏本良知而發明愼獨，與朱子不合，亦不相詆也。梨洲黃氏出蕺山劉氏之門，而開萬氏弟兄經史之學，以至全氏祖望輩尙存其意，宗陸而不悖於朱者也」。又說：「浙東貴專家，浙西尙博雅，各因其習而習也」。又說：「浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也」。

又說：「浙東之學，雖源流不異，而所遇不同，故其見於世者，陽明得之爲事功，蕺山得之爲節義，梨洲得之爲隱逸，萬氏兄弟得之爲經術史裁，授受雖出於一，而面目迥殊，以其各有事事故也」。

參看：「明州四先生」、「三代與漢唐」條。

訓詁明則義理明

考據和義理之爭，是清代漢、宋之爭中的主要問題，在當代，仍有少數學者，對此問題有所爭執。這並不是一個難以解決的問題，蓋清代的考據，對後人了解古書的思想，有很大幫助，這是誰也不能否認的。但有的漢學家，遂因此而論斷「考據爲本，義理爲末」，或認爲「義理不能外於古經訓詁」，這就不免過分了。考據或訓詁對了解義理有幫助雖是事實，但並不是所有的義理，不靠考據就不能了解。當年戴東原所主張的「訓詁明則義理明」，對初階的學習者，尤其是讀經，是很有用的一句名言。當一個人的學問發展到某一層境，尤其是讀子書，對義理的把握，是可以越過這一限制的。如果一個人的學問造詣，只停在文字浮表這一層，那末他很自然地會十分看重漢學家的這種主張。如果學問有深一層的發展，或是能對古人思想有較常人更深一步的悟解，那末，對漢學家的這種主張，就只能在某一層次上肯定其價值。

㈠**訓詁明則義理明**　朱熹：「學者之於經，未有不得於辭而能通其意者」。(濂洛關閩書)戴震、題惠定宇先生授經圖：「言者輒曰，有漢儒經學，有宋儒經學，一主於故訓，一主於理義，此誠震之大不解也者。夫所謂理義，苟可以舍經而空凭胸臆，將人人鑿空得之，奚有於經學之云乎哉！惟空凭胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經；求之古經，而遺文垂絕，今古懸隔也，然後求之故訓；故訓明，則古經明，古經明，則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，

乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。松崖先生之爲經也，欲學者事於漢經師之故訓，以博稽三古典章制度，由是推求義理，確有據依。彼歧故訓理義二之，是故訓非以明理義，而故訓胡爲？理義不存乎典章制度，勢必流入異學曲說，而不自知，其亦遠乎先生之教矣」。又序古經解鈎沉：「後之論漢儒者輒曰：故訓之學云爾，未與於理精而義明，則試詰以求理義於古經之外乎？若獨存古經中也，則鑿空者得乎？嗚呼！經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂壇之必循其階，而不可以躐等」。錢大昕、十駕齋養新錄、主一無適：「宋儒以主一無適解敬字，主一出於古文尚書，善無常主，協于克一，又足以無適二字，則文子兩見之其道德篇云。一也者，無適之道也。下又注云：一者至貴，無適於天下。淮南齊俗訓亦云：一者至貴，無適於天下。默希子注：一者法也，適者往也，言君致法而治，則萬物皆歸往於君，故無不適也。古書適讀如敵，敵猶對也。一爲特，二爲對，無適者，無對也。宋儒雖用文子之言，實非文子本旨。論語言敬者，二十有一，皆主行事而言，曰敬事而信，曰執事敬，曰事思敬，曰事君敬其事。敬在事，不在心也。敬與一似當有別」。

(二)考據須本於義理　熊十力、讀經示要卷一：「考據不本於義理，則唯務支離破碎，而絕無安心立命之地，甚者於有價值之問題，不知留心考索，其思想日益卑陋。詞章不本於義理，則性情失其所養，神解無由啓發，何足表現人生，只習爲雕蟲小技而已。故四科之學，義理居宗，而義理又必以六經爲宗」。

(三)對考據和義理之爭的評論　方東樹、漢學商兌：「若謂義理即在古經訓詁，不當歧而爲二，本訓詁以求古經，古經明，而我心同然之義理以明，此確論也。然訓詁不得義理之眞，致誤解

古經，實多有之，若以義理爲之主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也。諸儒釋經解字，紛紜百端，吾無論其他，即以鄭氏許氏言之，其乖謬失眞者已多矣，而況其下焉者乎？總而言之，主義理者斷無有舍經廢訓詁之事，主訓詁者實不能皆當於義理；何以明之？蓋義理有時實有語言文字之外者。故孟子曰：以意逆志，不以文害辭，辭害意也。漢學家專說訓詁，如高子說詩，所以多不可通。故宋儒義理，原未歧訓詁爲二而廢之，有時廢之者，乃政是求義理之眞，而去其謬妄穿鑿迂曲不可信者耳。……漢學之人主張門戶，專執說文廣雅小學字書，穿鑿堅僻，不顧文義之安，正坐斥義理之學不窮理故也。故義理原不出訓詁之外，而必非漢學家所守之訓詁能盡得義理之眞也。如曰不然，誠平心而論，漢儒宋儒說經，誰得古聖人語言心志多乎」？又：「至謂古聖賢義理即存乎典章制度，則訓詁以經典所載曰欽、曰明、曰安、曰恭、曰讓、曰愼、曰誠、曰忠、曰恕、曰仁、曰孝、曰義、曰信、曰慈、曰儉、曰懲忿窒欲、曰遷善改過、曰賤利重義、曰殺身成仁；反而言之曰驕泰、曰奢肆、曰苟安、曰自欺、曰讒諂、曰貪鄙。凡諸義理，皆關修身治平之大，實不必存乎典章制度，豈皆爲異端邪說與？……震爲江永弟子，永之言曰：經籍包羅三才，制度名物，特其間一支一節耳。斯爲儒者持平之論，而震顧張皇若此，不亦謬乎」？熊十力、讀經示要卷二：「大凡注重哲學思想者，其讀書，於考據方面決不輕忽，而亦決不能如考據家一般精博，因其爲學路向不同，其致力處自別。彼之從事考據，大抵視其思想之路向，與構成其思想體系之所需要者。如論語一書，考據家讀之，於訓詁名物等等方面，均須詳考爲佳。而哲學家讀之，於名物等等，若無甚關於彼思想中之所急須參考者，則不妨闕疑。余嘗言，各人讀書之注意不同，正如多人入山，其注意各別。樵者入山，只求薪木；工匠入山，只求建築材料；畫

家入山，只領略自然神趣。善讀書者，須識此義。漢學家見宋儒考覈有未審處，便詆侮無所不至，此甚錯誤。漢學家補宋儒考覈之所不及，固其宜也。若以其注經有未審，而遂輕視宋儒學術，則大不可。然宋學家治經，如能創通大義，另有發揮，自屬重要，而注經於訓詁名物等等，不肯闕疑，則亦非注經之道」。徐復觀、有關思想史的若干問題：「我們所讀的古人的書，積字成句，應由各字以通一句之義；積句成章，應由各句以通一章之義；積章成書，應由各章以通一書之義。這是由局部以積累到全體的工作。在這一步工作中，用得上清人的所謂考據之學。但我們應知道，不通過局部，固然不能了解全體；但這種了解，只是起碼的了解。要作進一步的了解，更須反轉來，由全體來確定局部的意義；即是由一句而確定一字之義，由一章而確定一句之義，由一書而確定一章之義，由一家的思想而確定一書之義。這是由全體以衡定局部的工作。即趙岐所謂『深得其意，以解其文』(孟子題辭)的工作，此係工作的第二步。此便非清人訓詁考據之學所能概括得了的工作。這兩步工作轉移的最大關鍵，是要由第一步工作中歸納出若干可靠的概念，亦如趙岐之所謂『意』，這便要有一種抽象的能力。但清人沒有自覺這種能力，於是他們的歸納工作，只能得出文字本身的若干綜合性的結論，而不能建立概念。因此便限制了他們由第一步走向第二步的發展」。

參看：「漢宋之爭」、「言意之辨」條。

參考文獻：

(1)徐復觀、答毛子水先生的「再論考據與義理」，見學術與政治之間乙集，四十六年，臺中·中央書局。

(2)韋政通、「訓詁明則義理明」─主斷之意義及其限制，香港民主評論，第十二卷，第十四期。

十一畫

理

從先秦到漢，哲學上最重要的觀念是「仁」，在宋以來的八百年中，哲學學上最重要的觀念是「理」，它們是啓發智慧的泉源，是中國哲學史上眞正偉大的觀念。

當代學者中，唐君毅和陳榮捷，曾對「理」有專文研究，前者就不同時代所言之理予以綜合性的解釋，後者則貫串哲學史做切近資料的分析。二者同樣都爲進一步的研究提供了基礎。

從資料中所顯示的，理的大部分涵義，或有關理的大部分的概念，在漢以前都已發展出來，但在這時期哲學史中，理尚無特殊重要的地位。使理在哲學史上佔一特殊地位的，是宋儒的貢獻，宋代是一個理學的時代。

有關理的資料太多，在每一類別下，我們只能選擇若干條。但由豐富的分類中，當可爲學者們提供廣泛的研究線索。

㈠理的普遍義　孟子、告子上：「心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」。周易、繫辭傳：「易簡則天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣」。荀子、非相篇：「類不悖，雖久同理」。

㈡理的先驗義　朱熹、語類卷九五：「未有這事，先有這理，如未有君臣已先有君臣之理，未有父子已先有父子之理，不成元無此理，直待有君臣父子，却旋將道理入在裏面」。又卷一：「

未有天地之先，畢竟也只是先有此理，便有此天地。若無此理，便亦無天地，無人，無物，都無該載了」。陸象山、與曾宅之：「此理本天所以與我，非由外鑠」。王夫之、四書訓義卷八：「萬事萬物之理，無非吾心之所固有，特不能盡吾心之知以知之，盡吾行之行以行之」。

(三)**理的主宰義**　朱熹、語類卷一：「問：天地之心，天地之理，理是道理，心是主宰底意否？曰：心固是主宰底意，然所謂主宰者，即是理也」。又：「帝是理爲主」。陸象山、與曾宅之：「明得此理，即是主宰。眞能爲主，則外物不能移，邪說不能惑」。

(四)**萬物之理**　莊子、秋水篇：「年不可舉，時不可止，消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬理之理」。知北遊篇：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說」。天下篇：「判天地之美，析萬物之理」。禮記、樂記篇：「而萬物之理，各以類相動也」。程頤、語錄：「萬物皆是一理」。又：「一物之理，即萬物之理」。朱熹、語類卷十七：「至如萬物，亦有此理」。

(五)**物之理**　莊子、知北遊篇：「果蓏有理，人倫雖難，所以相齒」。邵雍、觀物內篇：「易曰：『窮理盡性以至於命』。所以謂之理者，物之理也」。羅欽順、困知記卷下：「氣聚而生，形而爲有，有此物即有此理；氣散而死，終歸於無，無此物卽無此理」。方以智、物理小識、總論：「潛草（方父名）曰：言義理，言經濟，言文章，言律歷，言性命，言物理，各各專科，然物理在一切中，而易以象數端幾格通之。即性命、生死、鬼神、祇一大物理也」。

(六)**道與理**　莊子、秋水篇：「知道者必達於理」。荀子、勸學篇：「辭順而後而與言道之理」。韓非子、解老篇：「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也」。劉劭、人物志、材理篇：「若夫天地氣化，盈虛損益，道之理也」。

(七)理與義　莊子、天下篇：「以義爲理」。荀子、議兵篇：「義者循理，循理故惡人之亂之也」。大略篇：「仁，愛也，故親。義，理也，故行」。宥坐篇：「必循其理似義」。禮記、禮器篇：「義、理，禮之文也」。劉劭、人物志、材理篇：「禮敎宜適，義之理也」。又：「夫建事立義，莫不須理而定」。

(八)文理　管子、水地篇：「文理明著」。荀子、富國篇：「致忠信，期文理」。王制篇：「全道德，致隆高，綦文理」。禮論篇：「文理繁，情用省，是禮之隆也。文理省，情用繁，是禮之殺也。文理情用相爲內外表裏，竝行而雜，是禮之中流也」。又：「君者，……文理之原也」。又：「貴本之謂文，親用之謂理，兩者合而成文，以歸太一，夫是之謂大隆」。性惡篇：「故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治」。又：「且化禮義之文理」。朱熹、語類卷六：「理是那文理。問：如木理相似？曰：是」。

(九)理即禮　荀子、正名篇：「辭讓之節得矣，長少之理順矣」。樂論篇：「禮也者，理之不可易者也」。

(十)行爲的規範　莊子、天下篇：「夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽」。管子、君臣上篇：「國家有悖逆反迕之行，有士主民者，失其紀也。是故別交正分之謂理，順理而不失之謂道」。荀子、解蔽篇：「聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣」。韓非子、難一篇：「桓公不能領臣主之理，而禮刑戮之人，是桓公以輕上侮君之俗敎齊國也，非所以爲治也」。王夫之、正蒙、誠明篇注：「君子之行藏刑賞，因時變通而協於大中，左宜右有，皆理也，所以『在帝左右』也」。又四書訓義卷八：「萬物皆有固然之用，萬事皆有當然之則，所謂理也。乃此理也，唯人之所可必知，所可必行，非人所不能知，不能行，而別有理也」。

(十一)是非的標準　荀子、解蔽篇：「心亦如是矣，故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣」。呂氏春秋、離謂篇：「理也者，是非之宗也」。

(十二)情理　劉劭、人物志、材理篇：「人情樞機，情之理也」。戴震、孟子字義疏證、理：「理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也」。又：「在已與人，皆謂之情；無過情，無不及情之謂理」。又：「曰『所不欲』，曰『所惡』，不過人之常情，不言理而理盡於此。惟以情絜情，故其於事也，非心出一意見以處之。苟舍情求理，其所謂理，無非意見也」。

(十三)自然法則　愼子：「至於易，則陰陽消息之理備焉」。王夫之、正蒙、誠明篇注：「理者，天所昭著之秩序也」。

(十四)分殊之理　莊子、則陽篇：「萬物殊理，道不私，故無名」。韓非子、解老篇：「物有理，不可以相薄，故理爲物之制。萬物各異理，萬物各異理而道盡」。又：「凡理者，方圓、短長、麤靡、堅脆之分也，故理定而後物可得道也」。邵雍、觀物內篇：「天下之物，莫不有理焉，……所以謂之理者，窮之而後可知也」。朱熹、語類卷五：「問：天與命、性、理四者之別？曰：天則就其自然者言之；命則就其流行而賦於物者言之；性則就其全體而萬物所得以爲生者言之；理則就其事事物物各有其則者言之」。王廷相、雅述下篇：「一理安可以應萬事，蓋萬事有萬事之理」。戴震、孟子字義疏證、理：「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理，得其分而有條不紊，謂之條理」。

(十五)事理　荀子、仲尼篇：「福事至則和而理，禍事至則靜而理」。韓非子、解老篇：「人有禍則心畏恐，心畏恐則行端直，行端直則思慮熟，思慮熟則得事理。……得事理則必成功」。劉劭、人物志、材理篇：「法制正事，事之理也」。

王夫之、讀四書大全說卷五：「有即事以窮理，無立理以限事。吾之深惡於異端之說者，非以其無助於理也，實以其立一理以代天下之全，彼固昧於理而不察也」。戴震、孟子字義疏證、理：「物者，事也，語其事，不出乎日用飲食而已矣；舍是而言理，非古賢聖所謂理也」。

㈥**性理**　周易、說卦傳：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理」。鄭玄、樂記注：「躬猶己也，理猶性也」。程頤、語錄：「性即理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜、怒、哀、樂之未發，何嘗不善。發而中節，則無往而不善；發不中節，然後爲不善」。朱熹、語類卷五九：「伊川性即理也，自孔、孟後無人見得到此，亦是從古無人敢如此道」。又卷九三：「伊川說話，……如性即理也一語，直自孔子後惟是伊川說得盡。這一句，更是千萬世說性之根基」。又卷一一七：「性只是理，萬理之總名。此理亦只是天地間公共之理，稟得來便爲我所有」。

㈦**心即理**　陸象山、與曾宅之書：「心一心也，理一理也，至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二」。又：「仁，即此心也，此理也」。又語錄：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理」。朱熹、語類卷六：「有心便存得許多理」。王陽明、傳習錄：「心即理也」。「所以某說無心外之理」。「心即性，性即理，下一與字，恐未免爲二」。「或曰：人皆有是心，心即理」。

㈧**必然之理**　王弼、周易注：「明禍福之所生，故不苟說。辯必然之理，故不改其操」。

㈨**所以然之理**　王弼、周易注：「夫識物之動，則其所以然之理，皆可知也」。

㈩**理在哲學史上的地位**　陳榮捷、新儒學「理」之思想之演進：「吾人若謂『理』字用作道理、義理之觀念，乃爲近八百年以來中國思想上之最重要者，殆非誇言。此一運動，在中國稱之

爲理學，在西洋一般以新儒學名之。誠然，新儒學中朱熹之唯理主義與王陽明之唯心主義，當爲理學之中心，但依張之洞意，泰半清儒，亦多爲理學家。吾人將知，當諸儒紛紛各以不同見解以析理，且群起以攻朱熹時，而諸儒之中心觀念，固仍在『理』也」。唐君毅、論中國哲學史中理之六義：「理之一名，在中國思想史中，其特被重視，常言由於宋、明理學。在宋明理學中，程、朱學派固視理爲至尊無上。陸、王學派重心，所爭者不外謂心即理，良知即天理。張橫渠、王船山重氣，所爭者不外理不離氣。而其重理則一。對理之涵義，除朱子本人，及其學生陳北溪，於其講性理字義之書，加以詮釋外，各家皆本其講學宗旨，有所詮釋，歷明末清初，學者病理學家言之空疏，而倡經史之學以救其弊。……理學之一名，亦或爲世所詬病，清代學者之所以反理學者，亦或即由指出理一名之古訓，不如宋、明理學家之所說以爲言。……大體而言，清儒明是欲藉宋以前人對『理』及其他理學名辭之訓詁，以反對宋、明理學家之言」。

參看：「理學」、「理氣論」、「理一分殊」、「文理」、「事理」、「人理」、「名理」各條。

參考文獻：

(1)唐君毅、「論中國哲學史中『理』之六義」文，新亞學報，第一卷第一期。又見中國哲學原論上册，五十五年，香港人生出版社。

(2)陳榮捷、「新儒學『理』之思想之演進」文，(原爲英文，由萬先法中譯)見王陽明與禪，六十二年，無隱精舍。

理學

理學時期，從北宋周敦頤（一〇一七——一〇七三）到明末劉蕺山（一五七八——一六四三），有六百多年之久，它不像先秦哲學的多元

發展，它的內部儘管有許多派別，理論上也頗多爭論，但它所處理的哲學問題是相當集中的，觀念也不複雜。如此漫長時期，集中在少數觀念和少數問題上發展，結果使這一期的哲學，具有高度的統系。除了諸子，理學的內容，對一個中國學哲學的人來說，是最具磨練的價值。

通常哲學的學習，只能使我們成爲「知識人」，理學的最大目的却不在此，它是要使學習者成爲「德性人」和「智慧人」。精神分析家佛洛姆說：「人類心血最大的成品，乃是他自己的人格」。不論理學家所創造的人格的價值如何，它的確是走的這個方向。這是中國哲學，甚至也是東方哲學的眞生命所在。二十世紀是一個知識當令的時代，在這樣的時代裏，這種哲學是不易被了解的，現代中國的學者所做的，只是盡量牽就和適應這個潮流。

理學的異稱很多，如道學、宋學、新儒學等。道學和宋學都是老名稱，新儒學則受西方影響而來，現在却最流行。理學也是老名稱，宋人「黃東發日鈔」中已有「讀本朝諸儒理學書」多條，可見「理學」之名在宋代就已有了。

㈠何謂理學　胡適、幾個反理學的思想家：「理學是什麼？理學掛着儒家的招牌，其實是禪宗、道家、道教、儒教的混合產品。其中有先天太極等等，是道教的分子；又談心說性，是佛教留下的問題；也信災異感應，是漢朝儒教的遺跡。但其中的主要觀念却是古來道家的自然哲學裏的天道觀念，又叫做『天理』觀念，故名爲道學，又名爲理學」。黃彰健、理學的定義、範圍及其理論結構：「理學是教人致誠以盡其具於心之仁義禮智之天理，以研究人之理、物之理，使人的行爲合於仁義禮智，合於理，使人意誠心正身修，能齊家治國平天下，能贊天地之化育，以與天地參的一種學問」。

㈡理學的內涵及其特色　牟宗三、心體與性體、綜論：「宋、明儒之發展當分爲三系：(1)五

峯、蕺山系：此承由濂溪、橫渠，而至明道之圓教模型（一本義）而開出。此系客觀地講性體，以中庸、易傳爲主；主觀地講心體，以論、孟爲主。特提出『以心著性』義以明心性所以爲一之實，以及一本圓教所以爲圓之實。于工夫則重『逆覺體證』。⑵象山、陽明系：此系不順『由中庸、易傳回歸于論、孟』之路走，而是以論、孟攝易、庸而以論、孟爲主者。此系只是一心之朗現，一心之申展，一心之遍潤；于工夫，亦是以『逆覺體證』爲主者。⑶伊川、朱子系：此系是以中庸、易傳與大學合，而以大學爲主。于中庸、易傳所講之道體性體只收縮提練而爲一本體論的存有，即『只存有而不活動』之理，于孔子之仁亦只視爲仁，于孟子之本心則轉爲實然的心氣之心，因此，于工夫特重後天之涵養（涵養須用敬），以及格物致知之認知的橫攝（進學則在致知），總之是『心靜理明』，工夫的落實處全在格物致知，此大體是『順取之路』。」

㈢對理學的評論　賀自昭、宋儒的新評價：「⑴宋以後的中國文化有些病態，宋儒思想中有不健康的成分，我相當承認。須校正宋儒的偏蔽，發揚先秦、漢、唐的精神，尤爲我們所應努力。⑵程伊川的錯處僅在於誤認夫死妻再嫁爲失節，與近代人對夫婦及貞操的看法不同。假如伊川生在現代，他也許不再固執那種舊貞操觀念。伊川所提出的『餓死事小，失節事大』的根本原則，至今仍有效準。在飢餓線上尚在爲教育爲學術守節操的學者們，已經在實行並證實伊川的原則了，更無法去反對他。⑶宋代之衰弱不振，亡於異族，主因是開國時國策有錯，宋儒責任甚輕。宋儒哲學中寓有愛民族、愛民族文化的思想，在某意義下，宋、明儒之學，可稱爲民族哲學，爲發揚民族復興民族所須發揚光大之學。⑷宋儒格物窮理，凡事必深究其本源，理論基礎甚深厚，雖表面上似虛玄空疏，而實有大用，故發生極大的影響。說宋儒不切實用，大都是只就表面論，而

不明程、朱學說之全體大用者。」

參看：「宋學」、「道學」、「新儒學」各條。

參考文獻：

(1)牟宗三、心體與性體，五十七年，正中書局。

(2)張君勱、理學的基本原理，臺灣再生雜誌三十期。

(3)黃彰健、理學的定義、範圍及其理論結構，大陸雜誌，五十卷一期。

理氣論

理氣論是宋儒朱熹的形上學。他的基本理論是假定理、氣爲二元，理屬形而上，氣屬形而下，雖有先後，但二者的關係却是互依的。此說的來源可遠溯到東漢的王符，他在潛夫論中就已說過「道者，氣之根也，氣者，道之使也」的話。在宋儒中，朱熹理氣論是直接本之於程伊川，如伊川語錄：「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽氣也。氣是形而下者，道是形而上者。形而上者則是密也」。伊川所謂「道」，與「理」是同一意義。如他說：「天有是理，聖人循而行之，所謂道也」。

朱熹的理氣論，在明、淸間曾遭到一些批評，批評的重點是反對理、氣二元，而歸於氣一元，認爲理附於氣，或理即在氣中。氣是構成人間世界的基本原理，這種歸於氣一元的思想，與明、淸間思想上重實用重事功的精神正是一致的。朱熹曾就理氣論的觀點闢佛，認爲佛教捨氣言理，結果是萬理皆虛。今依氣一元論者觀之，朱熹所言之理，仍是空虛不實的，而唯一的實理，只在氣中。

(一)理氣論的來歷　朱熹、答黃道夫書：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟之理，然後有性，必稟此

氣，然後有形。其性其形，雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明，不可亂也」。又語類卷一：「有是理後生是氣，自『一陰一陽之謂道』推來，此性自有仁義」。羅欽順、困知記卷下：「周子太極圖說篇首『無極』二字，如朱子之所解釋，可無疑矣。至於『無極之眞，二五之精，妙合而凝』三語，愚則不能無疑。凡物必兩而後可以言合。太極與陰陽果二物乎？其爲物也果二，則方其未合之先，各安在耶？朱子終身認理氣爲二物，其源蓋出於此，愚也積數十年潛玩之功，至今未敢以爲然也」。

㈡**理屬形上氣屬形下**　朱熹、語類卷七五：「形而上者是理，才有作用，便是形而下者」。又卷一：「理無情意，無計度，無造作，只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間，人物草木禽獸，其生也莫不有種，定不會無種。天地生出一箇物事，這箇都是氣。若理，則只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物」。

㈢**理氣先後問題**　朱熹、語類卷一：「問：昨謂未有天地之先，畢竟是先有理，如何？曰：未有天地之先，畢竟也只是理，有此理，便有此天地。若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了。有理便有氣流行發育萬物。曰：發育是理發育否？曰：有此理便有此氣流行發育，理無形體」。又：「問：先有理抑先有氣？曰：理未嘗離乎氣，然理形而上者，氣形而下者，自形而上下言，豈無先後」？又：「或問：必有是理然後有是氣，如何？曰：此本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別爲一物，即存乎是氣之中。無是氣，則是理亦無掛搭處。氣則爲金木水火，理則爲仁義禮智」。又：「或問先有理後有氣之說。曰：不消如此說，而今知得他合下是先有理後有氣？後有理先有氣耶？皆不可得而推究」。

㈣**理氣二元**　朱熹、答劉叔文：「所謂理與

氣，此決是二物，但在物上看，則二物渾淪不可分開，各在一處，然不害二物之各爲一物也」。

(五)**理氣互依**　朱熹、語類卷一：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」。

(六)**理先天氣後天**　呂坤、呻吟語、談道：「先天，理而已矣；後天，氣而已矣」。

(七)**理御氣**　呂坤、呻吟語、治道：「肩天下之任者，全要個氣；御天下氣者，全要個理」。

(八)**理附於氣**　王廷相、雅述上篇：「愚謂天地未生，只有元氣，元氣具則造化人物之道理即此而在。故元氣之上無物，無道，無理」。王夫之、思問錄內篇：「氣者，理之依也。氣盛則理達。天積其健盛之氣，故秩敍條理，精密變化而日新」。章學誠、文史通義、原道上：「易曰：『一陰一陽之謂道』。是未有人而道已具也。『繼之者善，成之者性』，是天著於人而理附於氣，故可形其形而名其名者，皆道之故而非道也」。

(九)**理不離氣**　黃宗羲、明儒學案、河東學案：「理爲氣之理，無氣則無理」。方以智、物理小識、氣論：「聖人合虛實，神形而表其氣中之理。西乾（即西天，指西來佛教）止會通于惟心，彼離氣執理，與掃物尊心，皆病也。理以心知，知與理來，因物則而後交格以顯，豈能離氣之質耶！

(十)**理在氣中**　王夫之、正蒙太和篇注：「神化者，氣之聚散不測之妙，然而有迹可見。性命者，氣之健順有常之理，主持神化而寓於神化之中，無迹可見。若其實則理在氣中，氣無非理；氣在空中，空無非氣，通一而無二者也」。

(十一)**對朱熹理氣論的批評**　王廷相、家藏集、太極辯：「南宋以來儒者，獨以理言太極，而惡涉於氣，如曰『未有天地，畢竟是有此理』。如曰『源頭只有此理，立乎二氣五行萬物之先』。如曰『當時元無一物，只有此理，便會動靜生陰陽』。如曰『纔有天地萬物之理，便有天地萬物

之氣』。嗟呼！支離顚倒，豈其然耶！萬理皆出於氣，無懸空獨立之理；造化自有入無，自無爲有，此氣常在，未嘗澌滅；所謂太極，不於天地未判之氣主之而誰主之耶」？呂坤、呻吟語、談道：「蓋形而上，無體者也，萬有之父母，故曰道；形而下，有體者也，一道之凝結，故曰器。理氣亦然。生天生地，生人生物，皆氣也；所以然者，理也；安得對待而言之？若對待爲二，則費隱亦二矣」。李塨、論語傳注問、學而一：「後儒改聖門不言性天之矩，日以理氣爲談柄，而究無了義。曰『理氣不可分爲二』，又曰『先有是理，後有是氣』，則又是二矣。其曰：『太極是理，陰陽是氣』，太極生兩儀，爲理生氣，則道家『道生天地』之說矣。不知聖經言道，皆屬虛字，無在陰陽倫常之外而別有一物曰道曰理者」。潘平格、求仁錄輯要卷二：「理氣合而成性，本於老莊之說，言天道也」。

參看：「理」、「氣」、「道與器」各條。

參考文獻：

(1)唐君毅、中國哲學原論上册，原太極上中下三篇，香港，五五年，人生出版社。

(2)黃繼持、王船山之論「理與氣」、「心與理」的探究，大陸雜誌，二五卷十二期。

理一分殊

理一分殊，程、朱皆主此說，而推本於張載的西銘。理是宇宙萬物的基本原理，它是「一」。自然現象和人事現象則是分殊的，它是「多」。多由一而生，一因多而成。故曰「理一分殊」。這是一個說明道與器、理與氣之間體用關係的觀念。

㈠理一分殊說　朱熹、語類卷六：「問：萬物粲然，還同不同？曰：理只是這一個，道理則同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理」。羅欽順、困知記卷上：「蓋人物之生，受氣之初，其理惟一，成形之後，其分則殊。其分

之殊，莫非自然之理，其理之一常在分殊之中，此所以爲性命之妙也」。又：「云易有太極，明萬殊之原於一本也。因而推其生生之序，明一本之散爲萬殊也。斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉」？又卷下：「所謂理一者，須就分殊上見得來，方是眞切」。

(二)理一分殊說的意義與價值　程頤、答楊時論西銘書：「前所寄史論十篇，其意甚正，纔一觀便爲人借去，俟更子細看。西銘之論則未然。橫渠立言，誠有過者，乃在正蒙。西銘之爲書，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功，豈墨氏之比哉！西銘明理一而分殊，墨氏則二本而無分，分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也；無別而迷兼愛，至於無父之極，義之賊也。子比而同之，過矣。且謂『言體而不及用』，彼欲使人推而行之，本爲用也，反謂『不及』，不亦異乎」！朱熹、西銘注：「論曰：天地之間，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，則其大小之分，親疏之等，至於十百千萬而不能齊也，不有聖賢者出，孰能合其異而反其同哉！西銘之作，意蓋如此。程子以爲明理一而分殊，可謂一言以蔽之矣。蓋以乾爲父，以坤爲母，有生之類，無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉」！

參看：「理氣論」、「道與器」、「形上與形下」各條。

理學與孔孟

宋、明理學代表孔、孟之學的一大發展，或者說理學爲先秦儒家的復興，這都是毫無問題的歷史事實。明、清間的儒者中，有不少人都認爲理學家未得孔、孟之眞，那不過是因觀點的不同，以及對若干觀念的解釋不同，他們並不能否認以上的事實。不過理學家，却總以爲只有他們才

是續孔、孟千載不傳之緒，這也是偏見，很容易引起後人的反感。

(一)**理學家自己的看法** 朱熹、中庸章句序：「夫堯、舜、禹，天下之大聖也；以天下相傳，天下之大事也。……自是以來，聖聖相承，若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳。若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯、舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。……自是而又再傳以得孟子，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。則吾道之所寄，不越乎言語文字之間。而異端之說日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂眞矣。然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟出，得有所考，以續夫千載不傳之緒，得有所據，以斥夫二家似是之非。蓋子思之功於是為大，而微程夫子，則亦莫能因其語而得其心也」。黃耒史：「伊川之表先生墓謂：『孟軻死，聖人之學不傳，學不傳，千載無眞儒。先生生於千四百年之後一人而已』。自斯言出，後人群然無異辭也。而要識先生之所以為眞儒，千四百年後之一人者何在？蓋由其學本於識仁，識仁斯可以定性」。（明道學案）

(二)**理學批評者的看法** 顧炎武、與友人論學書：「竊歎夫百餘年以來之為學者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命與仁，夫子之所罕言也；性與天道，子貢之所未得聞也；性命之理，著之易傳，未嘗數以語人。其答問士也，則曰『行己有恥』；其為學，則曰『好古敏求』；其與門弟子言，舉堯、舜相傳所謂危微精一之說，一切不道，而但曰：『允執其中，四海困窮，天祿永終』。嗚呼！聖人之所以為學者，何其平易而可循也！故曰：『下學而上達』。顏子之幾乎聖也，猶曰『博我以文』；……自曾子而下，篤實無若子夏，而其言仁也，則曰『博學而篤志，切

問而近思』。今之君子則不然，聚賓客門人之學者數十百人，『譬諸草木，區以別矣』，而一皆與之言心言性。舍多學而識，以求一貫之方，置四海之困窮不言，而終日講危微精一之說。是必其道之高於夫子，而其門弟子之賢於子貢，祧東魯而直接二帝之心傳者也，我弗敢知也」。又與施愚山書：「理學之傳自是君家弓冶，然愚獨以爲『理學』之名，自宋人始有之，古之所謂理學、經學也，……今之所謂理學，禪學也。……論語，聖人之語錄也，舍聖人之語錄，而從事於後儒，此之謂不知本矣」。顏元、存學編、性理評：「朱子曰：『胡文定曰：豈有見理已明而不能處事者！此語好』。見理已明而不能處事者多矣，有宋諸先生便謂還是見理不明，只教人明理。孔子則只教人習事，迨見理於事，則已徹上徹下矣。此孔子之學與程、朱之學所由分也」。又四書正誤、論語下：「聖賢但一坐便商榷兵農禮樂，但一行便商榷富民教民，所謂行走坐臥，不忘蒼生也。是孔門師弟也。後世靜坐讀書，居不習兵農禮樂之業，出不建富民教民之功，而云眞儒眞儒者，質之孔門何地乎？故曰：章句禪宗之學不熄，孔子之道不著」。潘平格、求仁錄輯要卷七：「明道、伊川改大學，則信爲實然。象山、陽明謂顏子沒而聖學亡，則尊爲確論。若指程、朱與象山、陽明之學，未契合孔、孟，則必目爲狂妄，反疑其非正學矣。……某之所以說：不得看注，不得看諸賢語錄，蓋嘗深中其病，確知其害，故不惜痛切言之」。戴震、孟子字義疏證、性：「古聖賢所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知；而後儒以爲別如有物，湊泊附著以爲性；由雜乎老、莊、釋氏之言，終昧於六經、孔、孟之言故也。……孟子曰：『如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也』！又言『動心忍性』，是孟子矢口言之，無非血氣心知之性；孟子言性，曷嘗自歧爲二哉！二之者，宋儒

也」。熊十力、讀經示要卷二：「世有智者，試以論、孟與宋儒語錄對照，則論語句句是存養心性工夫，而確不曾把心性當作一物事來持守。孟子便不似聖人神化，漸爲宋儒開端，然其文字間，處處見剛明爽快，未至若宋儒死煞。直到宋儒，別有一種意味難說，大概學孟子未得，却受佛教影響，夾雜許多宗教氣味，大概少生氣，宋儒此等態度，於博文工夫最妨碍」。

參看：「理學與佛教」條。

理學與佛教

歷來批評理學者，有所謂「陽儒陰佛」之說，意謂理學表面上雖用的是先秦儒家的說詞，骨子裏頭却是佛教。此說縱然不是出之於惡意，也是存心貶抑理學的歷史地位。

先秦儒家與西來佛教最大的差異，在其倫理性格這一點上。由儒家的倫理性格，遂決定儒家的價值取向和人生態度。在這方面先秦儒家和宋、明理學是完全一致的。

從學術的意義上看，先秦儒家所開闢的理想在內聖外王。從這一標準看，理學在內聖方面，有充分的發展，外王方面，由於政治和社會環境與先秦大不相同，顯得十分萎縮。要到十七世紀，由於明、清間政治、社會的重大變化，才使外王精神得到再度發展的機會。

儒佛混同，是漫長的理學時代裏一個很普遍的現象。這既不是佛教的過失，也不是理學的缺點，而是兩種不同的文化在長期濡化的過程中，必然有的現象。從中國文化發展的觀點看，佛教的侵入，刺激了中國哲學的新發展。在社會發展方面，却帶來了若干限制。

㈠理學與佛教的關係 程頤、明道先生行狀：「十五、六時聞論周子之道，概然有求道之志，未知其要，泛濫諸家，出入釋、老幾十年」。朱熹、語類卷一二六：「某舊來愛問參禪底，其說只是如此。其間有會說者，却吹噓得大。如杲

佛日之徒，自是氣魄大，所以能鼓動一世，如張子韶、汪聖錫輩，皆北面之」。又：「因學佛氏之學與吾儒有甚相似處，如云：『有物先天地，無形本寂寥。能爲萬象主，不逐四時凋』。又曰：『撲落非它物，縱横不是塵。山河及大地，全露法王身』。又曰：『若人識得心，大地無寸土』。看他是甚麼樣見識！今區區小儒，怎生出得他手，宜其爲他揮下也。此是法眼禪師一派宗旨如此」。又：「學佛氏語，曰：『千種言，萬般解，只要教君長不昧』。此說極好。問：程子曰：佛氏之言近理，所以爲害尤甚，所謂近理者，指此等處否？曰：然」。又：「上蔡云：佛氏所謂性，正聖人所謂心。佛氏所謂心，正是聖人所謂意」。又：「近看石林過庭錄載上蔡說，伊川參某僧後有得，遂反之。偸其說來做己使，是爲洛學。某也嘗疑，如石林之說固不足信，却不知上蔡也恁地說，是恁生地。向見光老示及某僧與伊川居士帖，後見此帖乃載山谷集中，後又見文集別本有跋此帖者，乃僧與潘興嗣子眞帖，山谷嘗錄其語，而或以爲山谷帖也。其差謬類如此」。羅欽順、困知記、卷下：「嘗考兩程子、張子、朱子早歲皆嘗學禪，亦皆能究其底蘊，及於吾道有得，始大悟禪學之非而盡棄之；非徒棄之而已，力排痛闢，閔閔焉惟恐人之陷溺於其中而莫能自振，以重爲吾道之累」。王陽明、傳習錄上：「吾亦自幼篤志二氏，自謂早有所得，謂儒者不足學。其後居夷三載，見得聖人之學若是其簡易廣大，始自嘆悔，錯用了三十年氣力」。呂坤、呻吟語、品藻：「明道不落塵埃，多了看釋、老，伊川終是拘泥，少了看莊、列」。劉蕺山、語錄：「釋氏之學本心，吾儒之學亦本心。但吾儒自心而推之意與知。……象山言心，本未嘗差，到慈湖言無意，分明是禪家機軸，一盤托出」。

㈡理學家對佛教的批評　孫復、小集、儒辱：「噫！儒者之辱，始於戰國，楊朱、墨翟亂之於前，申不害、韓非雜之於後。漢、魏而下，則

又甚焉。佛、老之徒，橫乎中國，彼以死生、禍福、虛無、報應爲事，千萬其端，紿我生民，絕滅仁義以塞天下之耳，屛棄禮樂以塗天下之目，天下之人，愚衆賢寡，懼其死生禍福報應人之若彼也，莫不爭學而競趨之。觀其相與爲群，紛紛擾擾，周乎天下。於是其敎與儒齊驅並駕，峙而爲三。吁，可怪也」！張載：「釋氏妄意天性，而不知範圍之用，反以六根之微因緣天地，明不能盡，則誣天地日月爲幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大，此所以語大語小，流遁失中。其過於大也，塵芥六合，其蔽於小也，夢幻人世，謂之窮理可乎？不知窮理而謂之盡性可乎？謂之無不知可乎」？（近思錄）程顥、語錄：「聖人致公心，盡天地萬物之理，各當其分。佛氏總爲一己之私，是安得同乎？聖人循理，故平直而易行。異端造作，大小大費力，非自然也，故失之遠」。程頤、語錄：「釋氏之學，又不可道他不知，亦儘極乎高深。然要之卒歸乎自私自利之規模。何以言之？天地之間，有生便有死，有樂便有哀，釋氏所在，便須覓一個纖姦打訛處，言免生死，齊煩惱，卒歸乎自私」。朱熹、語類卷一二六：「釋氏虛，吾儒實。釋氏二，吾儒一。釋氏以事理爲不緊要而不理會」。又卷一三二：「某嘗歎息，天下有些英雄人，都被釋氏引將去，甚害事」。陸象山、語錄：「釋氏爲此一物，非他物故；然與吾儒不同。吾儒無不該備，無不管攝、釋氏了此一身，皆無餘事，公私義利，於此而分矣」。王陽明、傳習錄：「問：釋氏亦務養心，然不可以治天下，何也？曰：吾儒養心未嘗離却事物，只順其天則自然就是工夫。釋氏却要盡絕事物，把心看作幻栢，與世間無些子交涉，所以不可以治天下」。

㈢評理學家闢佛

章炳麟、章氏叢書、蓟漢微言：「宋儒以排庰佛法爲能，其所庰者，除出家輪回二事，皆禪宗之語而已，非經論有是也。其所謂心者，但知意識分別，雖喜怒哀樂之未

發，亦祇見及意根，未能知阿賴耶，況能知無垢識乎？至於二乘利己，大乘度生，菩薩有居士沙門二類，此似皆不措意，昌狂排詆，甚無謂也」。熊十力、讀經示要卷二：「宋儒闢佛，而不肯研究佛家教理，不獨無以服浮屠之心，而佛法之得失，即在儒家後學，亦無從了解，徒守固陋，授人以口實，此何爲者」！

四佛教對理學的影響　張東蓀、思想與社會、中國的道統（下）理學思想：「我主張宋、明理學家的思想，從儒家思想本身內部來看，苟要向形上學的方面去發展，是確有形成理學的那樣一套說法之可能性。這句話的含意是說外來的佛教思想在思想內容上沒有給他們以很大的影響。不過我並不是說這些理學家絕對不受佛教的影響。他們所受的影響毋寧只是刺激」。熊十力、讀經示要卷二：「世之詆宋、明諸師者，謂其陽儒陰釋，此固太過。……但宋儒確受佛教影響甚深。自魏、晉以迄於宋世，佛教勢力，不獨遍佈中夏，而且植根甚深。中國民族之精神生活中，殆無不爲佛教精神之所浸漬，且晚唐、五代，尤爲佛氏禪宗最盛之時，兩宋諸儒承其流，自不得不有所吸收」。

參看：「攻乎異端」條。

參考文獻：

(1)陳榮捷、「王陽明與禪」文，見王陽明與禪，六十二年，無隱精舍。

(2)林科棠、宋儒與佛教，五十五年，臺灣商務台一版。

情

一有情與無情　莊子、德充符篇：「惠子謂莊子曰：人故無情乎？莊子曰：然。惠子曰：人而無情，何以謂之人？莊子曰：道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？惠子曰：既謂之人，惡得無情？莊子曰：是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生

也。惠子曰：不益生，何以有其身？莊子曰：道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子，外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑，天選子之形，子以堅白鳴」。

(一)**情緒** 荀子、正名篇：「性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情」。禮記、禮運篇：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能」。又樂記篇：「夫樂者，樂也，人情之所不能免也」。梁寅、養生論：「人之得天之生理者其性也。其適意而喜，不適意而怒，中不忍而哀，中無主而懼，見所美而愛，見不美而惡，求其所願而欲，是亦其情也」。（皇明文衡）

(三)**惡情** 荀子、性惡篇：「堯問於舜曰：人情何如？舜對曰：人情甚不美，又何問焉？妻子具而孝衰於親，嗜欲得而信衰於友，爵祿盈而忠衰於君。人之情乎？人之情乎？甚不美，又何問焉」？禮記、禮運篇：「聖王脩義之柄，禮之序，以治人情。故人情者，聖王之田也，脩禮以耕之」。春秋繁露、度制篇：「大富則驕，大貧則憂。憂則爲盜，驕則爲暴。此衆人之情也。聖者則於衆人之情見亂之所從生」。荀悅、申鑒、雜言下：「或曰：仁義，性也；好惡，情也；仁義常善而好惡或有惡，故有情，惡也」。李翺、復性書中篇：「問曰：人之性，猶聖人之性；嗜欲愛憎之心，何因而生也？曰：情者，妄也，邪也，邪與妄，則無所因矣。妄情滅息，本性清明，周流六虛，所以謂之能復其性也」。朱子、語類卷五九：「所謂四端者，皆情也。仁義禮智四件無不善，發出來則有不善。殘忍便是那惻隱反底，冒昧便是那羞惡反底」。梁寅、養生論：「夫情也者，貴合於中，而不可以過。……人之情，過則爲淫邪、放恣、暴虐、昏謬，斯亦人之失其常者矣」。

(四)**善情** 顏元、存性編、明明德：「朱子原亦識性，但爲佛氏所染，爲世人惡習所混。若無程、張氣質之論，當必求『性、情、才』及『引

蔽、習染」七字之分界，而性、情、才之皆善，與後日惡之所從來判然矣」。

㈤**情與性**　荀子、正名篇：「性者，天之就也；情者，性之質也」。李翱、復性書上篇：「性與情不相無也，雖然，無性則情無所生矣。是情由性而生，情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。性者，天之命也，聖人得之而不惑者也。情者，性之動也，百姓溺之而不能知其本者也」。王安石、性情篇：「性者情之本，情者性之用」。程頤、語錄：「問：喜怒出於性否？曰：固是。纔有生識便有性，有性便有情，無性安得情」？朱熹、答方賓王書：「仁義禮智同具於性，而其體渾然，莫得而見。至於感物而動，然後見其惻隱、羞惡、辭遜、是非之用，而仁義禮智之端於此形焉，乃所謂情，而程子以謂陽氣發處者此也。大抵仁義禮智，性也，惻隱、羞惡、是非、辭遜，情也。心則統乎性情者也。以此觀之，區域分辨而不害其同，脈絡貫通而不害其別，庶乎其得之矣」。又語類卷五九：「情者，性之所發」。又卷一一九：「性是根，情是那芽子」。又卷五：「仁義禮智根於心，此是性上見得心。蓋心便是包得那性情。性是體，情是用」。又卷五九：「情不是反於性，乃性之發處。性如水，情如水之流。李翱復性則是，云滅情以復性則非。情如何可滅？此乃釋氏之說，陷於其中不自知」。

㈥**情與心**　朱熹、答何倅書：「心宰則情得其正，率乎性之常，而不可以欲言矣。心不宰則情流而陷溺其性，專爲人欲矣」。又語類卷六：「性、情、心，惟孟子、橫渠說得好。仁是性，惻隱是情，須從心上發出來，心統性情者也」。

㈦**泛情說**　呂坤、呻吟語、世運：「六合是情世界，萬物生於情，死於情。至人無情，聖人調情，君子制情，小人縱情」。又談道：「萬物生於性，死於情，故上智去情，君子正情，衆人任情，小人肆情」。

參看：「七情」、「性情」、「性命之情」、「情與欲」各條。

情性

在中國傳統哲學裏，「性」與「情」都是很重要的觀念。把「性情」連在一起，就成了一個新的觀念，把二字一顚倒，又成爲另外一個觀念。

先秦哲學中用「情性」一詞，從管子、荀子到韓非，意義相當一致，即指人的本性或生理的欲望。如管子、君臣上：「是以明君順人心，安情性，而發於衆心之所聚」。荀子、非十二子篇：「縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治，……忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高，不足以合大衆，明大分，……。」又禮論篇：「故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣」。又性惡篇：「夫好利而欲得者，此人之情性也。假之人有弟兄資財而分者，且順情性——好利而欲得，若是則兄弟相拂奪矣；且化禮義之文理，若是則讓乎國人矣」。又：「今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也」。韓非子、難勢篇：「人之情性，賢者寡而不肖者衆」。

漢代重要哲學文獻中所見的「情性」，意義已與先秦不同，他們雖把情性相連，但情與性却是兩個相對而有不同的觀念。如王充、論衡、本性篇：「情性者，人治之本，禮樂所由生也。故原情性之極，禮爲之防，樂爲之節。性有卑謙辭讓，故制禮以適其宜；情有好惡喜怒哀樂，故作樂以通其敬；禮所以制，樂所爲作者，情與性也」。又如白虎通義、情性篇：「情性者，何謂也？性者，陽之施；情者，陰之化也；人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。情者靜也，性者生也，此人所稟六氣以生者也」。

參看：「情」、「性」、「性情」各條。

情欲

傳統的儒、釋、道三家，對情欲一致傾向於強烈的壓抑態度，其內在的原因，是為了修養上的需要，外在的原因，是由於「匱乏經濟」所造成的環境上的限制。後者的因素比前者更重要，因為在「豐裕經濟」的社會裏，一種強烈壓抑人情欲的思想，是不可能被普遍接受的。

在貶抑情欲思想的傳統裏，像戴東原和袁牧那樣的情欲主義的思想，只能代表對這種傳統的反動，實際的社會效驗極少。情欲主義和過分輕視情欲的思想，同樣不合理。章太炎在「釋戴」一文中，評論情欲主義者，認為「斯固隸政之言，非飭身之典」，對這個問題，可以代表一種持平的看法。

㈠重視欲望的需求　左傳、襄公三十年：「子產曰：無欲實難。皆得其欲，以從其事，而要其成」。管子、牧民篇：「凡有地牧民者，務在四時，守在倉廩。國多財，則遠者來；地辟舉，則民留處。倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱」。又小問篇：「富上而足下，此聖王之至事也」。呂氏春秋、達鬱篇：「主德不通，民欲不達，此國之鬱也。國之鬱處久，則百惡並起，而萬災叢生矣」。向秀、難嵇叔夜養生論：「且夫嗜欲，好榮惡辱，好逸惡勞，皆生於自然。夫天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。崇高莫大於富貴。富貴、天地之情也。……此皆先王所重，關之自然。……夫人含五行而生，口思五味，目思五色，感而思室，飢而求食，自然之理也，但當節之以禮耳」。李覯、原文篇：「欲可言乎？曰：欲者人之情，曷為不可言？言而不以禮，是貪與淫，罪矣。不貪不淫，而曰不可言，無乃賊人之生，反人之情？此俗之不喜儒、以此」。

㈡情欲主義　戴震、孟子字義疏證、理：「詩曰：『民之質矣，日用飲食』。記曰：『飲食男女，人之大欲存焉』。聖人治天下，體民之

情，遂民之欲，而王道備。人知老、莊、釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也，於宋儒則信以爲同於聖人，理欲之分人人能言之。故今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足爲怪；而及其責以理也，不難擧曠世之高節，著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順；卑者幼者賤者以理爭之，雖得謂之逆。於是下之人不能以天下之同情、天下所同欲達之於上，上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數」。袁枚、淸說：「天下之所以叢叢然望治乎聖人，聖人之所以殷殷然治天下者，何哉？無他，情欲而已矣。老者思安，少者思懷，人之情也。而老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼者，聖人也。好貨好色，人之欲也，而使之有積倉，有裹糧，無怨無曠者，聖人也。使衆人無情欲，則人類久絕，而天下不必治；使聖人無情欲，則漠不相關，而亦不肯治天下。後之人雖不能如聖人之感通，然不至忍人之所不能忍，則絜矩之道，取譬之方，固隱隱在也」。

(三)**對情欲主義的批評**　章炳麟、釋戴：「震自幼爲賈販，轉運千里，復具知民生隱曲，而上無一言之惠。故發憤著原善、孟子字義疏證，專務平恕，爲臣民愬上天，明死于法可救，死于理即不可救。又謂『衽席之間，米鹽之事，古先王以是相民，而後人視之猥鄙』。其中堅之言盡是也。……夫言『欲不可絕，欲當即爲理』者，斯固竦政之言，非飭身之典矣」。熊十力、讀經示要卷二：「震本無克己工夫，宜其不自識天理之心，而妄以意見當之，反以誣宋儒也。震曰：『古賢人聖人以體民之情，遂民之欲爲理』。此言似是，然賢聖所以體民之情、遂民之欲者，爲賢聖以其天理之心，而體之遂之乎？爲以其私欲之心，而可體民情遂民欲乎？震既不承認天理，則體民情遂民欲，云何可能」？

參看：「天理人欲」、「王道」條。

强

强者，是儒家十分重視的性格。如何才是一個强者？中庸裏有扼要的說明：「子路問强，子曰：南方之强與？北方之强與？寬柔以敎，不報無道，南方之强也，君子居之。衽金革死而不厭，北方之强也，而强者居之。故君子和而不流，强哉矯！中立而不倚，强哉矯！國有道，不變塞焉，强哉矯！國無道，至死不變，强哉矯」！禮記、禮運篇所說强者的條件又有不同：「義者藝之分，仁之節也。協於藝，講於仁，得之者强」。

老子以爲「柔弱勝剛强」，因此說：「守柔曰强」。這是老子對「强」獨特的看法。此外又說：「自勝者强」，這就與儒家所說的「强」有相通處。不論是儒家或道家，强與「勇力」皆無關。

參看：「剛柔」、「剛健」、「勇」條。

敎

撇開原始的天神崇拜、祖先崇拜、泛神信仰，以及傳統所說的儒、道等敎之外，在哲學文獻中所說的「敎」，頗具一種特殊的涵義，此即敎化意義的「敎」，名敎和實踐意義的敎，和由天道所啓示的敎，皆與敎化有關。此一敎的意義本爲儒敎所涵，亦爲儒敎的特色所在。近人有謂儒敎爲「人文敎」者，人文敎也就是具有敎化意義的敎。

㈠**天道至公之敎**　禮記、孔子閒居篇：「天有四時，春秋冬夏，風雨霜露，無非敎也。地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露生，無非敎也」。

㈡**名敎**　范仲淹、近名論：「我先王以名爲敎，使天下自勸。湯解網，文王葬枯骨，天下諸侯聞而歸之，是三代人君已因名而重也。太公直鉤以邀文王，夷齊餓死于西山，仲尼聘七十國以

求行道，是聖賢之流，無不涉乎名也。孔子作春秋，即名敎之書也，善者褒之，不善者貶之，使後世君臣愛令名而勸，畏惡名而愼。夫子曰：『疾沒世而名不稱』。易曰：『善不積，不足以成名』。……人不愛名，則雖有刑法干戈，不可止其惡也。武王克商，式商容之閭，釋箕子之囚，封比干之墓，是聖人敦獎名敎，以激勸天下。如取道家之言，不使近名，則豈復有忠臣烈士爲國家之用哉」？

(三)**實踐工夫**　中庸：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂敎」。又：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之敎」。周敦頤、通書、師：「惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立敎，俾人自易其惡，自至其中而止矣」。

(四)**敎化**　董仲舒對策一：「夫萬民之從利也，如水之走下，不以敎化隄防之，不能止也。是故敎化立而姦邪皆止者，其隄防完也；敎化廢而姦邪並出，刑罰不能勝者，其隄防壞也。古之王者明於此，是故南面而治天下，莫不以敎化爲大務，立太學以敎於國，設庠序以化於邑，漸民以仁，摩民以誼，節民以禮，故其刑罰甚輕而禁不犯者，敎化行而習俗美也」。白虎通義、三敎：「王者設三敎者何？承衰救弊，欲民反正道也。三王之有失，故立三敎以相指受。夏人之王敎以忠，失其野；救野之失莫如敬。殷人之王敎以敬，其失鬼；救鬼之失莫如文。周人之王敎以文，其失薄；救薄之失莫如忠。繼周尙黑，制與夏同。三者如順連環，周而復始，窮則反本。……三敎所以先忠何？行之本也。三敎一體而分，不可單行，故王者行之有先後。何以言三敎並施不可單行也？以忠、敬、文無可去者也。敎所以三何？法天、地、人；內忠，外敬，文飾之，故三而備也。……敎者何謂也？敎者，效也；上爲之，下效之，民有質樸，不敎不成。故孝經曰：『先王見敎之可以化民』。論語曰：『不敎民

戰，是謂棄之』。尚書曰：『以敎祗德』。詩云：『爾之敎矣，欲民斯效』。」李覯、安民策第一：「所謂安者，非徒飲之食之治之令之而已也，必先於敎化焉。敎化之說何如？曰：夫俗士之論，未有不貴刑法而賤禮義也；以爲天下之大，可域之於囹犴也；群生之重，可摩之以刀鋸也；聞有稱王道誦敎典也，則衆共笑之矣。必謂敎之而不懼，尚何有於敎化乎？是皆不睹聖人之情者也。獨不知敎失而後惡，化成而後刑，刑所以不勝惡也」。（直講李先生文集）周敦頤、通書、孔子下：「道德高厚，敎化無窮，實與天地參而四時同，其惟孔子乎」！呂坤、呻吟語、治道：「爲政，先以扶世敎爲主。在上者一擧措間，而世敎之隆汙，風俗之美惡係焉。若不管大體如何，而執一時之偏見，雖一事未爲不得，而風化所傷甚大，是謂亂常之政，先王愼之」。章學誠、文史通義、原學上：「人生稟氣不齊，固有不能自知適當其可之準者，則先知先覺之人從而指示之

，所謂敎也。敎也者，敎人自知適當其可之準，非敎之舍己而從我也。故士希賢，賢希聖，希其效法於成象，而非舍己之固有而希之也。然則何以使知適當其可之準歟？何以使知成象而效法之歟？則必觀於生民以來，備天德之純而造天位之極者，求其前言往行所以處夫窮變通久者而多識之，而後有以自得所謂成象者而善其效法也」。焦循、雕菰集、性善解二：「人之性不能自覺，必待先覺者覺之，是故非性無以施其敎，非敎無以復其性」。

參看：「名敎」、「儒敎」、「祖先崇拜」各條。

習

論語一開頭就講「習」，但沒有哲學涵義。傳統哲學家中，以「習」作爲中心觀念，並由此而顯出其哲學特色的，是十七世紀的顏習齋。在習齋以前，王安石（其說見「性說」一文）、王

廷相、王夫之，都曾以「習」的觀念討論人性，都認爲人性乃由「習」而成。習包括環境和教化，習變而性亦變。從哲學史的觀點看，此當爲習齋「習行」說的先驅。在習齋以後，章學誠的「必習於事而後可以言學」(文史通義、原學中)，似乎是受了顏的影響。

(一)所習決定所知　李覯、安民策第一：「居山者不知漁，居澤者不知獵，習之之異也。今欲令禁漁人以罔罟，諸獵者以從禽，雖日撻之弗可改也已」。(直講李先生文集)

、**(二)性成於習**　王廷相、家藏集、答薛君采論性書：「凡人之性成於習，聖人教以率之，法以治之」。王夫之、尚書引義、太甲二：「習與性成者，習成而性與成也。使性而無弗義，則不受不義；不受不義，則習成而性終不成也。使性而有不義，則善與不善，性皆實有之；有善與不善而皆性氣稟之有，不可謂天命之無。氣者天氣，稟者稟於天也。故言性者，戶異其說，今言習與性成，可以得所折中矣」。

(三)接習說　王廷相、家藏集、石龍書院學辯：「赤子生而幽閉之，不接習於人間，壯而出之，不辨牛馬矣，而況君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之節度乎？而況萬事萬物幾微變化，不可以常理執乎？彼徒虛靜其心者何以異此？傳經討業，致知固其先務矣，然必體察於事會而後爲知之眞。……世有閉戶而學操舟之術者，何以柁、何以招、何以櫓、何以帆、何以引笮，乃罔不講而預也；及夫出而試諸山溪之濫，大者風水奪其能，次者灘漩汩其智，其不緣而敗者幾希！何也？風水之險，必熟者機者然後能審而應之，虛講而臆度不足以擅其工矣。夫山溪且爾，而況江河之澎湃，海洋之渺茫乎？彼徒泛講而無實歷者何以異此」？

(四)習行說　顏元、存學編、總論諸儒講學：「僕氣魄小，志氣卑，自揣在中人以下，不足與於斯道。惟願主盟儒壇者，遠溯孔、孟之功如彼，

近察諸儒之效如此，而垂意於『習』之一字，使為學為教，用力於講讀者一二，加功於習行者八九，則生民幸甚，吾道幸甚」。又：「即詩、書、六藝，亦非徒列坐講聽，要惟一講即教習，習至難處來問，方再與講。講之功有限，習之功無已。孔子惟與其弟子今日習禮，明日習射」。又性理評：「學之患莫大於以理義讓古人做。程、朱動言古人如何如何，今人都無，不思我行之即有矣。雖古制不獲盡傳，只今日可得而知者盡習行之，亦自足以養人」。又年譜卷上：「自驗無事時種種雜念，皆屬生平聞見言事境物，可見有生後皆因『習』作主。聖人無他治法，惟就其性情所自至，制為禮樂，使之習乎善以不失其性，不惟惡念不生，俗情亦不入」。章學誠、文史通義、原學中：「夫思亦學者之事也；而別思於學，若謂思不可以言學者，蓋謂必習於事，而後可以言學，此則夫子誨人知行合一之道也。……學因人而異名，學斯舛矣，是非行之過而至於此也，出於思之過也。故夫子言學思偏廢之弊，即繼之曰：『攻乎異端，斯害也已』！夫異端之起，皆思之過，而不習於事者也」。

參看：「學」、「知與行」條。

參考文獻：韋政通、「顏李學研究」文，香港人生雜誌，二六六期。

乾坤

乾坤是周易最基本的觀念，經由它，曾發展出一些宇宙論或道德形上學的概念，如陰陽、剛柔、易簡、知能等。哲學史上能就乾坤發揮新說的，一為羅近溪的乾知坤能說，一為王夫之的乾坤並建說，二者皆代表明末清初道德形上學的重要部分。

㈠**乾與坤的區別**　周易、繫辭傳：「天尊地卑，乾坤定矣。……乾道成男，坤道成女；乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能」。又：「成象之謂乾，效法之謂坤」。又：「闔戶謂之

坤，闢戶謂之乾」。又：「夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣」。又：「夫乾，天下之至健也，德行恒易以知險；夫坤，天下之至順也，德行恒簡以知阻」。

㈠**乾坤與易**　周易、繫辭傳：「乾坤，其易之緼邪！乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，則無以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣」。又：「乾坤，其易之門邪？乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德」。張載、正蒙、太和篇：「聖人以剛柔立本，乾坤毁，則無以見易」。王夫之、正蒙、太和篇注：「易之爲道，乾坤而已，乾六陽以成健，坤六陰以成順，而陰陽相摩，則生六子以生五十六卦，皆動之不容已者，或聚或散，或出或入，錯綜變化，要以動靜夫陽陰」。

㈡**乾知坤能說**　羅近溪、盱壇直詮上卷：「問：乾以易知，坤以簡能，何分別如是？子曰：乾坤之德，只是知、能兩字，其實又只是知之一字。蓋生天生地，生人生物，透體是此神靈爲之變化，以其純陽而明故也。然陽之所成處即謂之陰，而陰陽皆明以通之，所以並擧而言，則曰乾以易知，坤以簡能」。又：「惟是知能，則首尾俱皆徹透，易而可該難，簡而可該煩，所謂一以貫之而爲聖學之全者也。雖然，此知能二字，本是易經精髓，然晦昧不顯，將千百年於玆矣。古今惟是孔、孟兩人，默默打得個照面，如曰：不慮而知，其知何等易也，然赤子孩提熟知之哉，天則知之耳。不學而能，其能何等簡也，然赤子孩提，熟能之哉，天則能之耳。想當時孟子，只是從赤子孩提此處覷破，便洪纖高下，動植飛潛，自一人以及萬人，自一物以及萬物，……皆是一樣知能，皆是一樣不學不慮，豈不皆是一個造化知能之所神明而不測也哉！故曰：盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。今世學者，於赤子之良知良能，已久廢置不講。於孟子性善一言，則咸疑貳不信，又安望其潛通默識，而上

達乎乾坤之知能也哉」！

四乾坤並建說　王夫之、周易內傳卷一：「周易並建乾坤爲太始，以陰陽至足者統六十二卦之變通。古今之遙，兩間之大，一物之體性，一事之功能，無有有陰而無陽，有陽而無陰；無有有地而無天，有天而無地」。又正蒙注：「周易並建乾坤於首，無有先後，天地一成之象也。無有有地而無天，有天而無地之時；則無有有乾而無坤，有坤而無乾之道」。

五乾坤即藏識和末那　章炳麟、叢書、菿漢微言：「余前言乾爲藏識，坤爲末那，今又得二證：大哉乾元，萬物資始，此固阿賴耶之徵；至哉坤元，萬物資生，即無明爲緣生第一支也。無明無往不在，而末那我癡即是無明本體。且坤卦言先迷後得，主迷者無無不覺之謂。依如來藏有此不覺，不覺而動，始爲阿賴耶識，故曰先迷」。

六乾坤非二元　熊十力、讀經示要卷三：「坤，乾之反也，乾清剛而無形，坤凝聚而似有質，注家多曰坤有質，此大誤。坤之爲質，只是似之，而非果有實質也。使坤有實質，則是坤與乾相對爲二元矣。大易非二元論，鄭康成注易緯亦知之。坤者，乾元運行之資具也，故坤有陰象，以柔順爲德，謂其當順以從乾也」。

參看：「易」、「陰陽」、「剛柔」各條。

陰陽

陰陽的觀念，在中國文化裏，具有很大的勢力，它的影響，不僅在哲學上，對社會、政治也同樣具有強大的影響力。

就哲學言，在哲學史上，到春秋時代，才有哲學涵義的陰陽觀念，即視陰陽爲氣。當陰陽爲氣的觀念出現之後，陰陽已是一種實物，即含有宇宙論的意義。開始於戰國時代的以陰陽爲萬物之本的思想，就是由氣化的陰陽觀念的基礎上發展出來。在春秋以前，陰陽字，正如朱駿聲、說

文通訓定聲所說：「侌者見雲不見日，昜者雲開而見日」。這是陰陽的本義。

陰陽為萬物之本的思想，是陰陽在宇宙論方面的發展。從繫辭傳開始，又把陰陽與天道結合在一起，而與道德形上學有關。這兩方面代表陰陽觀念最重要的發展。到了宋代理學家手中，已不再攏統地講「陰陽」，而對陰與陽的特性，以及二者的交互關係，做進一步的說明。

陰陽和五行的學說，本來各有各的來歷，把二者融而為一的，是鄒衍的創說。（史記、孟荀列傳）

(一)陰陽與自然現象　左傳、僖公十六年：「隕石於宋，五，隕星也。六鷁退飛過宋都，風也。周內史叔聘於宋，襄公問焉，曰：是何祥也？吉凶安在？曰：今茲魯多大喪，……退而告人曰：君失問。是陰陽之事也，非吉凶所生也」。國語、越語：「因陰陽之恒，順天地之常」。又：「陽至而陰，陰至而陽；日困而還，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，與之俱行」。墨子、天志中：「是以天之為寒熱也，節四時調陰陽雨露也」。老子：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」。莊子、知北遊篇：「陰陽四時運行，各得其序，惛然若亡而存，油然不形而神」。管子、四時篇：「是故陰陽者，天地之大理也；四時者，陰陽之大經也」。孫子、計篇：「天者，陰陽、寒暑、時制也」。荀子、天論篇：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，……」呂氏春秋、盡數篇：「天生陰陽，寒暑燥溼，四時之化，萬物之變，莫不為利，莫不為害。聖人察陰陽之宜，辨萬物之利以便生，故精神安乎形，而年壽得長焉」。又大樂篇：「太一出兩儀，兩儀出陰陽，陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常」。又察今篇：「故審堂下之陰而知日月之行，陰陽之變」。大戴禮記、本命篇：「陰窮反陽，陽窮反陰」。

㈠陰陽與易　周易繫辭傳：「乾坤，其易之門邪？乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德」。莊子、天下篇：「易以道陰陽」。

㈡陰陽與道　周易、繫辭傳：「一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也」。周敦頤、通書、誠上：「誠者，聖人之本。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也。『乾道變化，各正性命』，誠斯立焉，純粹至善者也。故曰：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也』。元、亨，誠之通；利、貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎」！朱熹、文集、答廖子晦書：「繼善成性，乃屬陰陽，乃通書首章之意，但熟讀之自可見矣。蓋天地變化，不爲無陰，然物之未形則屬乎陽。物正其性，不謂無陽，然形器已定則屬乎陰」。又語類卷七五：「夫太極之所以爲太極，却不離乎兩儀四象八卦，如一陰一陽之謂道，指一陰一陽爲道則不可，而道則不離乎陰陽也」。

㈣陰陽屬氣　左傳、昭公元年：「晉侯使求醫于秦，秦伯使醫和視之，曰：疾不可爲也，……天有六氣，降生五味，發爲五色，徵爲五聲，淫生六疾。六氣，曰：陰、陽、風、雨、晦、明也」。國語、周語：「幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：周將亡矣！夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是有地震。今三川實震，是陽失其所而鎭陰也。陽失而在陰，川源必塞，源塞國必亡」。朱熹、語類卷六五：「陰陽只是一氣，陽之退便是陰之生，不是陽退了又別有箇陰生」。王夫之、正蒙、太和篇注：「陰陽二氣，充滿太虛，此外更無他物，亦無間隙，天之象，地之形，皆其所範圍也。散入無形而適得氣之體，聚爲有形而不失氣之常」。

㈤陰陽爲萬物之本　莊子、田子方篇：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和，而物生焉」。淮南子，精神訓：

「古未有天地之時，惟像無形，……有兩神混生（高誘注：二神，陰陽之神），經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽，離爲八極，剛柔相成，萬物乃形」。內經、四氣調神大論：「夫四時陰陽者，萬物之根本也。所以聖人春夏養陽，秋冬養陰，以從其根，故與萬物沈浮於生長之門。逆其根，則伐其本，壞其眞矣」。又生氣通天論：「黃帝曰：夫自古通天者，生之本，本於陰陽」。又陰陽應象大論：「黃帝曰：陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府也」。揚雄、太玄、玄圖：「一晝一夜，然後作一日；一陰一陽，然後生萬物」。太平經：「天、太陽也；地，太陰也；人居中央，萬物亦然。天者常下施，其氣下流也；地者常上求，其氣上合也；兩氣交於中央，人者，居其中爲正也。兩氣者，常交用事，合於中央，乃共生萬物；萬物悉受此二氣以成形，合爲情性；無此二氣，不能生成也」。李覯、文集、刪定易圖序論：「夫物以陰陽二氣之會而後有象，象而後有形」。邵雍、觀物外篇：「一陰一陽，天地之道也，物由是生，由是而成也」。

(六)陽爲德陰爲刑　董仲舒對策一：「天道之大者在陰陽，陽爲德，陰爲刑，刑主殺而德主生，是故陽常居大夏而以生育養長爲事，陰常居大冬而積於空虛不用之處，以此見天之任德不任刑也」。

(七)陰與陽的特性及其交互關係　邵雍、觀物外篇：「陽不能獨立，必得陰而後立，故陽以陰爲基；陰不能自見，必得陽而後見，故陰以陽爲唱。陽知其始而享其成，陰效其法而終其勞；陽能知而陰不能知，陽能見而陰不能見也。能知能見者爲有，故陽性有而陰性無也，陽有所不徧而陰無所不徧也。陽有去而陰常居也；無不徧而常居者爲實，故陽體虛而陰體實也」。張載、正蒙、參兩篇：「陰性凝聚，陽性發散；陰聚之，陽必

散之，其勢均散。陽爲陰累，則相持爲雨而降；陰爲陽得，則飄揚爲雲而升。故雲物班布太虛者，陰爲風驅，斂聚而未散者也。凡陰氣凝聚，陽在內者不得出，則奮擊而爲雷霆；陽在外者不得入，則周旋不舍而爲風。其聚有遠近、虛實，故雷風有小大、暴緩。和而散則爲霜雪雨露；不和而散，則爲戾氣曀霾。陰常散緩，受交於陽，則風雨調，寒暑正」。朱子、語類卷六九：「只乾便是物之統體，物之所資始，物之所正性命，豈非無所不包。但自其氣之動而言則爲陽，自其氣之靜而言則爲陰。所以陽常兼陰，陰不得兼陽，陽大陰小，陰必附陽」。

(八)陰陽乃形下之器　朱熹、太極圖說注：「太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則冲穆無朕，而陰陽五行之理，已悉具於其中矣」。

(九)陰陽與五行　白虎通義、五行篇：「五行之性，或上或下何？火者，陽也，尊故上。水者，陰也，卑故下。木者少陽，金者少陰，有中和之性，故可曲可直，從革。土者最大，苞含物，將生者出，將歸者入，不嫌清濁爲萬物。……五行所以二陽三陰何？尊者配天，金木水火，陰陽自偶」。李覯、文集、刪定易圖序論：「天降陽，地出陰，陰陽合而生五行」。戴震、孟子字義疏證、天道：「道猶行也，氣化流行，生生不息，是故謂之道。易曰：『一陰一陽之謂道』。洪範：『五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土』。行亦道之通稱。舉陰陽則賅五行，陰陽各具五行也；舉五行即賅陰陽，五行各有陰陽也。大戴禮記曰：『分於道謂之命，形於一謂之性』。言分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。有實體，故可分；惟分也，故不齊。古人言性惟本於天道如是」。

參看：「五行」、「陰陽家」條。

陰陽家

陰陽家在古代富有自然主義的特色，與科學的關係十分密切，這是事實。但到了宋代，所謂陰陽家，已變成風水先生，因而遭到司馬光的攻擊。造成這種轉變的原因，和它的影響，很値得研究。

有人主張陰陽家是道家，也有人主張是儒家，這都是各引一端各執所見的說法。漢人所說的陰陽家，和其他各家一樣，內容都是一個大混合。在大帝國的統一下，先秦分頭發展的各家，皆一一趨於混合，正是這個時代思想史的一大特色。

㈠陰陽家的來歷　漢書、藝文志：「陰陽家者流，蓋出於羲和之官」。馮友蘭、原名法陰陽道德：「陰陽家者流，出於方士。古代貴族多養有巫祝術數專家。及貴族政治崩壞，此等專家，『官失其守』，遂流落民間，賣其技藝爲生，即爲方士。……及秦、漢之時，儒士與方士二名常混而不分。其所以如此，雖爲在秦、漢儒家與陰陽家混合之結果，然儒士與巫祝本來之關係，自亦爲一因也」。（清華學報第十一卷第二期，民國二十五年四月）戴君仁、陰陽五行學說究原：「藝文志說諸家所出，不一定都可信。而這段說陰陽家的話，却是得眞的。羲和之官所掌，簡單說來，是天文歷數和禨祥。歷數和天文本有關係，而在上古迷信時代，不但天象示吉凶禍福，而歷紀亦以記錄禨祥爲其重大使命。……而古代天文學、歷學都夾雜着禨祥，前文已說過了。由此看來，陰陽家名雖後起，而其學則上古已有，呂思勉、欒調甫的話不錯，我們現在改說它原出於史，似乎更切近些」。

㈡陰陽家的內涵及其思想特色　胡適、中國中古思想史長編、齊學：「騶衍諸人的政治的陰陽家，已是一個很大的思想迷信大組合了。然而這還只是狹義的陰陽家。廣義的陰陽家所包更

多，更雜。依藝文志所記，有兵家陰陽十六家，書二百四十九篇，圖十卷。……藝文志又有術數之五行三十一家，書六百五十二卷，中有泰一陰陽，黃帝陰陽，黃帝諸子論陰陽等。……此外，如天文，歷譜，雜占，形法，醫經，房中，各家都和陰陽五行有很密切的關係。其中一部分是陰陽家的支流，一部分也許是陰陽家的祖宗」。又：「陰陽家雖然迷信，他們的根本學說都頗帶有自然主義的色彩。陰陽消息，五行終始，都是自然的現象。一德已終，不得不終；一德將興，不得不興。改正朔，易服色，都只是順着這自然的轉移，並不是用人事轉移天命」。

㈢**陰陽家與科學**　馮友蘭、中國哲學史、兩漢之際讖緯象數之學：「陰陽家之學，雖若斯流弊，而中國科學萌芽，則多在其中。蓋陰陽家之主要的動機，在於立一整個的系統，以包羅宇宙之萬象而解釋之。其方法雖誤，其知識雖疏，然其欲將宇宙間諸事物系統化，欲知宇宙間諸事物之所以然，則固有科學之精神也。秦、漢之政治，統一中國，秦、漢之學術，亦欲統一宇宙。蓋秦、漢之統一，爲中國以前未有之局。其時人覺此尙可能，他有何不可能者。故其在各方面使事物整齊化、系統化之努力，可謂幾於狂熱。吾人必知漢人之環境，然後能明漢人之偉大。試觀以上所略述，可見中國之講歷法音樂者，大都皆用陰陽家言。此外如講醫學及算學者亦多用陰陽家言。試觀黃帝內經及周髀算經等書，即可知之」。

㈣**陰陽家的歷史地位和影響**　胡適、中國中古思想小史、道家：「試看月令一書，本是陰陽家的話，但呂氏春秋收他，淮南子也收他，禮記也收他，逸周書也收他。又如陰陽五行之說，本是陰陽家言。但呂氏春秋採他，淮南子也採他，董仲舒的春秋繁露也採他，漢朝的儒生無人不採他」。又儒敎：「董仲舒的陰陽五行之學，本是陰陽家的思想，自從他『始推陰陽，爲儒者宗』，

便成子儒教的正統思想了。他用尙書裏的一篇洪範作底子，把五行分配洪範的五事（貌木，言金，視火，聽水，心土），每一事的失德各有災異感應。這個架子後來在夏侯始昌和夏侯勝的手裏，便成爲洪範五行傳。夏侯勝之學在漢朝成爲顯學，一傳而有夏侯建、周堪、孔霸，再傳而有許商、孔光等。許商與劉向各有洪範五行傳記。這是災異的尙書學，和上節說的春秋學相輔，合組成一個絕大規模的陰陽五行的儒教系統，籠罩了二千年的儒教思想」。又淮南王書：「我們須要知道，陰陽家的迷忌所以能在中國哲學思想發達之後風靡一世者，正因爲陰陽家的學說頗能利用當日的哲學思想，表面上頗能掛出一面薄薄的自然主義的幌子，用陰陽五行等等自然界的勢力來重新說明『感應』的道理。他們並不說那些幼稚的天鬼宗教了；他們竟可以說天是氣，地是氣，鬼神也是氣，這豈不是自然主義的解釋嗎」？馮友蘭、新原道、漢儒：「漢人注意於實際，他們不能作，或不願作抽象底思想。對先秦哲學中底『玄之又玄』底部分，他們不能了解。他們在政治上得到全中國的統一，他們在思想上也想得到宇宙的統一。所以陰陽家的『閎大不經』之談，最合於他們的需要。漢代的思想家，無論他們自以爲是道家或是儒家，他們的觀點，都是陰陽家的觀點，他們的精神，都是陰陽家的精神」。傅斯年、戰國子家敍論：「漢代儒家的齊學，本是雜陰陽的。漢武帝時代的儒學，已是大部分糅合陰陽，如董仲舒；以後緯書出來，符命圖讖出來，更向陰陽同化。所以從武帝到光武雖然號稱儒家正統，不過一個名目，骨子裏頭是陰陽家已篡了儒家的正統。直到東漢，儒學才漸漸向陰陽求解放」。

(五)對陰陽家的批評　荀子，非十二子篇：「僻違而無類，幽陰而無說，閉約而無解」。史記、太史公自序、論六家要旨：「嘗竊觀陰陽之術，大祥而衆忌諱，使人拘而多所畏。然其序四時

之大順，不可失也。……夫陰陽、四時、八位、十二度、二十四節，各有敎令，曰『順之者昌，逆之者亡』，未必然也。故曰使人拘而多畏。夫春生、夏長、秋收、冬藏，此天道之大經也，弗順則無以爲天下綱紀，故曰四時之大順不可失也」。漢書、藝文志、諸子略：「陰陽家……敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者爲之，則牽于禁忌，泥于小數，舍人事而任鬼神」。司馬光、文集、葬論：「吾嘗疾陰陽家，立邪說以惑衆，爲世患，於喪家尤甚。頃爲諫官，嘗奏乞禁天下葬書，當時執政莫以爲意。今著玆論，庶俾後之子孫，葬必以時。欲知葬具之不必厚，視吾祖；欲知葬書之不足信，視吾家」。

參看：「陰陽」、「五行」、「五德終始」、「五行相勝」、「五行相生」條。

寂感

寂感之說，始於周易繫辭傳，它代表一種形上的智慧，屬於境界形上學的重要觀念。宋儒有就體用了解的，亦有就中和而言者，此類形上體悟，難有定準。不過由寂而感，寂感不離不二之思想，的確是儒家的一種智慧，它足以代表對孔子仁體本性的一種體悟。能感通不能感通，也是儒家和道家、佛教主要的區別之一。

周易、繫辭傳：「易，無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故」。周敦頤、通書、聖：「寂然不動者誠也，感而遂通者神也。動而未形，有無之間者幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽，誠神幾曰聖人」。程頤、語錄：「天地之間只有一箇感與應而已，更有甚事」？又：「寂然不動，感而遂通。此已言人分上事。若論道，則萬理皆具，更不說感與未感」。朱熹、易寂感說：「易曰：無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故者，何也？曰：無思無慮也，無作爲也。其寂然者，無時而不感其感通者，無

時而不寂也。是乃天命之全體，人心之至正，所謂體用之一源流，行而不息者也。疑若不可以時處分矣，然於其未發也，見其感通之體，於已發也，見其寂然之用，亦各有當，而實未嘗分焉。故程子曰：中者，言寂然不動者也，和者，言感而遂通者也。然中和以性情言者也，寂感以心言者也。中和蓋所以爲寂感也」。

參看：「體用」、「中和」條。

從周

「周」代表以禮樂爲主的周文化，或簡稱之爲「文」，古籍中凡言及「從周」者，所從皆爲周禮。「從」有肯定、跟隨、發揚等涵義。孔子一生，在政治、社會方面的理想，是要重建周文，使它恢復政治、社會方面的功能。「從周」則是實現這一理想的起點。

孔子以後，在先秦的儒家哲學中，惟有荀子能識「從周」之「義」，並經由哲學性的提煉和轉化，遂形成「法後王」與「禮義之統」的一套新的理論。在荀子，「周」只是建立新學說的歷史依據，朝代和時間的意義已不重要。

㈠從周說　論語、八佾篇：「子曰：周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周」。中庸：「子曰：吾說夏禮，杞不足徵也；吾學殷禮，有宋存焉；吾學周禮，今用之，吾從周」。禮記、檀弓下：「殷既封而弔，周反哭而弔，孔子曰：殷已慤，吾從周」。又坊記篇：「殷人弔於壙，周人弔於家，示民不偝也。子云：死，民之卒事也，吾從周」。

㈡從周的原因　蕭公權、中國政治思想史、孔子：「⑴殷之文化，或甚淺演。近代學者或斷其尙在石器時代，或謂已應用青銅，其質度必尙質樸，與儒家之理想不合。⑵即使殷商之文化頗高，周因殷禮，則孔子從周，祇問接採用殷禮，並非兼採二種不同之制度而調和之。蓋殷亡至是已六百餘年，不僅復國無望，遺民殆亦多趨同

化。……蓋周禮在魯，世所共喻。周道既傷於幽厲，孔子更舍魯而莫適。孔子生於此周文化中心之魯國，其祖若父殆均仕爲大夫，孔子本人即已顯然周化。醉心周禮，事極自然」。

參看：「法後王」、「禮義之統」條。

逍遙

莊子有逍遙遊篇，而「逍遙」與「遊」則多分見於書中。前者是描述道之作用與境界，這種境界是無待的。莊子所渴望的是超越與和諧，而這些只有在無待的境界中才能獲得。逍遙是莊子追求的人生境界，遊是達到這種境界的工夫。

莊子、逍遙遊篇：「今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下，不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉」？又讓王篇：「日出而作，日入而息，逍遙於天地之間，而心意自得」。郭象、逍遙遊題注：「夫小大雖殊，而放之於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉」？劉孝標、世說新語、文學類注：「向子期、郭子玄逍遙義曰：夫大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，小大雖差，各任其性。苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，爲能無待而常通，豈獨自通而已？又從有待者，不失其所待，不失，則同於大通矣」。又：「支氏（遁）逍遙論曰：夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外。鷃以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，則遙然不我得。玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適，此所以爲逍遙也。若夫有欲，當其所足，足於所足，快然有似天眞，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎」？章炳麟、叢書、葑漢微言：「消搖一篇，純是發揮常

樂我淨一語。學鳩大鵬，細大有異，靈椿朝菌，修短不齊，計有以常情，則宛有勝劣，會之定分，而互爲悲笑，要皆拘閡於形氣之裏，流轉於生死之域，起止成壞，未能自在。夫唯至人無待，乘正御變，以游無窮。以無待，故無有大年小年大知小知，是常德也。以無待故無不消搖之地，是樂德也。以無待故絕對不二，自見平等法身，是我德也。以無待故不見幻翳，證無垢識，是淨德也。此篇自堯讓以前種種譬喻，總是發明此義」。

參看：「相忘」、「坐忘」條。

强國

在先秦各大學派中，只有法家特別重視富强，法家的思想，可以說是一套富國强兵之術。儒家中只有荀子比較重視這個問題，今存的荀子中，有富國、彊國各一篇，內容完全是站在儒家的立場，與商君、韓非所言者，根本不同。

中國近百年來，在西方侵略下，我們所有的政治社會運動，幾乎是集中在一個目標上，此即如何使國家富强。這方面的言論太多，下面只錄二條，多少可以看出，古今强國之道的異同。

(一)强國之本　荀子、議兵篇：「禮者，治辨之極也，强國之本也，威行之道也，功名之總也」。汪縉、繩荀下：「刑賞農戰，强之具也。道德仁義，强之本也。剛決刻意，强之末也。强之具，藏之深則愈完，暴之急則速敗。剛決刻意，所以暴之也。道德仁義，所以藏之也。……荀子曰：『力術止，義術行』。賈子曰：『仁義不施，攻守之勢異』。蓋貴其藏之不深耳。曰義術，曰仁義，藏也，所以完之也。此論一代之得失也，謂之億萬世係焉者。蓋億萬世之大計有三：一曰重天下之根本；一曰閉天下之壅塞；一曰端天下之風尚。根本重，則天下不搖，根本者，言乎民也」。(清、國朝文錄)

(二)强國之道　商君書、去彊篇：「以彊去彊

者弱，以弱去彊者彊。……國富而貧治，曰重富，重富者彊。……舉民衆口數，生者著，死者削，民不逃粟，野無荒草，則國富，國富者彊。……刑生力，力生彊。……民雖衆，國愈弱至削，國無怨民曰彊國」。韓非子、飾邪篇：當「燕之方明奉法，審官斷之時，東縣齊國，南盡中山之地；及奉法已亡，官斷不用，左右交爭，論從其下，則兵弱而地削，國制於鄰敵矣。故曰明法者強，慢法者弱」。又和氏篇：「商君敎秦孝公以連什伍，設告坐之過；燔詩書而明法令；塞私門之請，而遂公家之勞；禁游宦之民，而顯耕戰之士。孝公行之，主以尊安，國以富強」。顏元、年譜：「如天不廢予，將以七字富天下：墾荒、均田、興水利；以六字強天下：人皆兵，官皆將」。又四書正誤、論語下：「均無貧，是聖人富國法；和無寡，是聖人強國法；安無傾，是聖人定國法。」盛宣懷、愚齋存稿、奏疏卷一：「泰西諸邦，用舉國之才智，以興農商工藝之利，即藉舉國之商力，以養水陸之兵，保農工之業。蓋國非兵不強，必有精兵，然後可以應徵調，則宜練兵；兵非餉曷練，必興商務，然後可以擴利源，則宜理財；兵與財不得其人，雖日言練，日言理，而終無可用之兵，可恃之財，則宜育才」。嚴復、侯官嚴氏叢刊、原強：「夫如是則中國今日之所宜爲，大可見矣。夫所謂富強云者，質而言之，不外利民云爾。然政欲利民，必自民各能自利始；民各能自利，又必自皆得自由始；欲聽其皆得自由，尤必自其各能自治始；反是且亂。顧彼民之能自治而自由者，皆其力其智其德誠優者也。是以今日要政，統於三端：一曰鼓民力，二曰開民智，三曰新民德」。

參看：「富國」條。

常道

傳統的社會重「常」，現代的社會重「變」。中國古人視「經」爲「常」，這是最廣義的「常

道」。特定的常道包括社會規範，倫理觀念、習慣，尤其是道。除了社會、政治方面的常道之外，還信仰自然的常道。一個被這些信仰籠罩的社會，無疑的，它不是一個開放的社會。當一個社會走向開放時，這些信仰必然衰落。照現代人的看法，除了形上的世界，和形式的概念，人類沒有不變的事物。

㈠政治社會的常道　韓非子、忠孝篇：「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂。此天下之常道也」。淮南子、氾論訓：「故仁以為經，義以為紀，此萬世不更者也；若乃人考其才而時省其用，雖日變可也。天下豈有常法哉？當於世事，得於人理，順於天地，祥於鬼神，則可以正治矣」。又主術訓：「今夫權衡規矩，一定而不易，不為秦楚變節，不為胡越改容，常一而不邪，方行而不流，一日刑之，萬世傳之而以無為為之」。董仲舒對策三：「臣聞夫樂而不亂，復而不厭者謂之道。道者，萬世亡弊，弊者道之失也。……三王之道，所祖不同，非其相反，將以捄溢扶衰，所遭之變然也。故孔子曰：『亡為而治者，其舜乎』！改正朔，易服色，以順天命而已，其餘盡循堯道，何更為哉！故王者有改制之名，亡變道之實。……孔子曰：『殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也』。此言百王之用以此三者矣。夏因於虞，而獨不言所損益者，其道如一而所上同也。道之大原出於天，天不變，道亦不變。是以禹繼舜，舜繼堯，三聖相受而守一道，亡救弊之政也，故不言其所益損也」。大戴禮記、保傅篇：「夫習與正人居，不能不正也，猶生長於楚，不能不楚言也。故擇其所嗜，必先受業乃得嘗之，擇其所樂，必先有習乃得為之。孔子曰：少成若性，習慣之為常，此殷周之所以長有常道也」。孝經、三才章：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之，則天之明因地之利，以順天

下，是以其敎不肅，而成其政，不嚴而治」。李覯、文集、易論八：「常者，道之紀也；道不以權，弗能濟矣。是故權者，反常者也。事變矣，勢異矣，而一本於常，猶膠柱而鼓瑟也」。

(二)**自然的常道**　荀子、天論篇：「天不爲人之惡寒也輟冬，地不爲人之惡遼遠也輟廣，君子不爲小人之匈匈也輟行。天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣」。石介、怪說上：「夫三光代明，四時代終，天之常道也；日月爲薄蝕，五星爲彗孛，可怪也。夫五嶽安焉，四瀆流焉，地之常道也；山爲之崩，川爲之竭，可怪也」。（宋、皇朝文鑑）

參看：「變」、「權」、「道」各條。

責善

父子相處，「責善」爲不可免的現象，尤其是在以父權爲中心的家庭裏。但孟子却說：「父子之間不責善，責善則離，離則不祥莫大焉」。（離婁上）大概孟子認識到父子之間只是親愛的關係（父子有親），而責善則不免引起對方的抱怨，甚至懷恨，這樣就容易造成双方的隔閡，由隔閡而產生嫌隙，這對以和睦爲主的處家之道顯然不利。

照今天我們看起來，孟子的話原則上是很對的，只是事實上很難做到。既很難做到，還不如講究一下「責善」的技術，譬如我們能從動機、態度、方式上多加注意，就不一定會破壞彼此之間的情分。

責善不是父子相處之道，但却是朋友之道，孟子這一點也說的很對。這方面王陽明曾加闡發，他說：「責善，朋友之道，然須忠告而善道之；悉其忠愛，致其婉曲，使彼聞之而可從，繹之而可改，有所感而無所怒，乃爲善耳。若先暴白其過惡，痛毀極詆，使無所容，彼將發其愧恥憤恨之心，雖欲降以相從，而勢有所不能，是激之而使爲惡矣。故凡訐人之短，攻發人之陰私，

以沽直者，皆不可以言責善。雖然，我以是而施於人，不可也；人以是而加諸我，凡攻我之失者，皆我師也，安可以不樂受而心感之乎？某於道未有所得，其學鹵莽耳。謬爲諸生相從於此，每終夜以思，惡且未免，況於過乎！人謂事師無犯無隱，而遂謂師無可諫，非也。諫師之道，直不至於犯，而婉不至於隱耳。使吾而是也，因得以明其是；吾而非也，因得以去其非；蓋教學相長也。諸生責善，當自吾始」。（全書、敎條示龍場諸生）

參看：「朋友」、「改過」條。

黃老

㈠黃老之始　夏曾佑、中國古代史、黃老之疑義：「漢時與儒術爲敵者，莫如黃老。案黃老之名，始見史記申不害傳，韓非傳、曹相國世家、陳丞相世家，並言治黃老術，史記以前，未聞此名。今曹、陳無書，申不害書僅存，韓非書則完然俱在，中有解老、喩老，其學誠深於老者，然絕無所謂黃。然則黃老之名，何從而起？吾意此名必起於文、景之際，其時必有以黃帝、老子之書，合而成一學說者，學旣盛行，謂之黃老。日久習慣，成爲名辭，乃於古人之單治老子術者，亦舉謂之黃老」。胡適、中國中古思想史長編、齊學：「古代無道家之名，秦以前的古書沒有提及『道家』一個名詞的。『道家』一個名詞專指那戰國末年以至秦、漢之間新起來的『黃老之學』，而黃老之學起於齊學」。又道家：「在這時期裏，熱中的人便跑出去宣傳『方僊道』，替秦始皇候星氣，求神仙去了。一些冷淡的學者，亡國的遺民，如樂瑕、樂巨之流，他們不願在新朝獻媚求榮，便在高密、膠西一帶編造古書，講述黃帝、老子。這便是『黃老之學』的起源」。

㈡道家與黃帝　淮南子、脩務訓：「世俗之人，多貴古而賤今，故爲道家，皆託之於神農、黃帝，而後能入說」。胡適、中國中古思想史長

編、道家：「老子太簡單了，不能用作混學派的基礎，故不能不抬出黃帝等人來；正如儒家孔子之外不能不有周公、堯、舜等人一樣。於是這一個大混合的思想集團就叫做『黃老之學』。因爲這一系思想都自附于那個自然變化的天道觀念，故後來又叫做『道家』。」

㈢**黃老爲漢初顯學**　胡適、中國中古思想史長編、道家：「大亂之後，直到漢武帝時，七八十年中，求神仙的風氣因爲沒有熱心的君主提倡，故稍稍衰歇。而齊學之中的黃老清靜無爲的思想却因爲時勢的需要，得着有力的提倡，成爲西漢初期的『顯學』。韓非在前三世紀中葉說『世之顯學』，只舉儒、墨二家，其時齊學還不够稱爲顯學。黃老之學成爲顯學，始於漢初，而第一個黃老學者受尊崇的，便是高密樂巨公的弟子膠西蓋公。蓋公是漢相國曹參的老師」。

㈣**黃老相同說**　俞長城、黃老對：「或問於予曰：『世俗皆稱黃老，同乎否』？予對曰：『同。易曰：黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治。蓋取諸乾坤，以無爲爲治者，黃帝也。老子曰：我無爲而民自化。以無爲爲教者，老子也，是則同』。（清、國朝文錄）

參看：「道家」、「無爲而治」條。

清談

魏、晉清談，在歷史上遭到不少譴責，甚至將它禍比桀、紂，對這一文化現象，難見到深入公正的評論。像清談這樣的文化現象，絕對不是孤立而偶然的。如果說它是病態的，那末它是前在文化和當時政治社會病態的結晶產品。我相信，人有時候是能自主的，但在大部分的情況下，人是不能不受環境制約的。清談亦當作如是觀。與其不斷譴責他，不如廣泛去了解他，只有在廣泛而深入的了解上，我們才能在未來的文化新建構裏設法防止他一再重演。

㈠**清談始起的背景**　蔡元培、中國倫理學史

史：「清談家之所以發生於魏、晉以後者，其原因頗多：⑴經學之反動。漢儒治經，囿於詁訓章句，牽於五行災異，而引以應用於人事，積久而高明之士，頗厭其拘迂。⑵道德界信用之失。漢世以經明行修孝廉方正等科選擧吏士，不免有行不副名者，而儒家所崇拜之堯、舜、周公，又迭經新莽、魏文之假託，於是憤激者遂因而懷疑於歷史之事實。⑶人生之危險。漢代外戚宦官，更迭用事，方正之士，頻遭慘禍，而無救於死亡，由是兵亂相尋，賢愚貴賤，均有朝不保夕之勢，於是維持社會之舊學說，不免視爲贅疣。⑷南方思想潛勢力之發展，儒家言雖因緣政府之力，占學界統一之權，而以略於宇宙論之故，高明之士，無以自饜，故老、莊哲學，終潛流於思想界而不滅。揚雄當儒學盛行時，而著書兼采老、莊，是其證也。及王充時，潛流已稍稍發展。至於魏、晉，則前之三因，已達極點，思想家不能不援老、莊方外之觀以自慰，而其流遂漫衍矣。⑸佛教之輸入。當此想思界搖動之時，而印度之佛教，適乘機而輸入，其於厭苦現世超度彼界之觀念，尤爲持之有故而言之成理。於是大爲南方思想之助力，而清談家之人生觀出焉」。胡適、中國中古思想小史、第七講：「漢末的仲長統、魏、晉的王弼、何晏、阮籍、嵇康、向秀、劉伶等人都是崇尚老、莊，遂開史家所謂『清談』時代。他們全盤接受了道家思想，論宇宙則主張自然，崇拜虛無；談政治則主張放任，反對干涉；論人則主張適性自由，曠達恣意」。熊十力、讀經示要卷一：「東漢士人，已厭名教拘束，漸慕玄虛。後漢書，周勰慕老聃清淨，杜絕人事，巷生荆棘，十有餘歲。法眞恬靜寡欲，不交人間。同郡田弱稱其蹈老氏之高蹤。戴良放縱禮法之外，矯愼學黃、老，隱遁山谷。臺佟隱武安山，曰：幸得保終性命，存神養和，此皆爲魏、晉玄風導先路者」。劉大杰、魏晉思想論、清談的派別：「趙翼在廿二史劄記裏，說清談起於魏、正始中的何

晏、王弼，這是不確的，在建安時代，已有清談這件事了。張璠、漢紀記鄭泰對董卓說：『孔公緒能清談高論，噓枯吹生，無軍帥之才，負霜露之勤』。（魏志鄭渾傳注引）又曹丕在做皇帝以前，寫信給鍾繇說：『至於荀公之清談，孫權之嫵媚，執書嘔噱，不能離手。若權復黠，當折以汝南、許劭月旦之談』。」

(一)清談與清議　何啓民、竹林七賢研究、七賢與魏時談風之關係：「清談一詞，今人皆知所以指魏、晉之談玄也。然六朝以前，實寡此義。余於魏晉南北朝的談風一文中嘗加考證：明『清談』之本義，與『清議』不殊。唐長孺氏於清談與清議亦曾指出：『清談出現于玄學未興，莊、老之學尚未爲人所重之先。清談者，雅談也，即指具體之人物批評，而清談通于清議，與虛玄之談無關。雖於南朝，猶有用清談爲清議者。清談自清議之互稱，轉變爲玄談，實即爲玄學形成之過程，而此至晉固已予完成』。唐氏之說大體可信」。吳天任、魏晉士大夫的生活藝術：「這種清談，可說是政治壓力的反映，也可謂漢末士人儒學清議的反動。我們要辨別的，清議是積極性月旦人物善惡，批評朝政得失，這是儒家入世擔道的精神；清談是消極地談些玄虛事理，逃避現實，不着邊際之言，往往摭拾老、莊片言單語，斷章取義，以供談資」。（大陸雜誌四二卷六期）

(二)清談的派別與內容　劉大杰、魏晉思想論、清談的派別：「魏明帝太和年間，荀粲與傅嘏的會談，是魏、晉清談史上的一件重要事體。何劭、荀粲傳說：『太和初，到京邑，與傅嘏談，嘏善名理，而粲尚玄遠。宗致雖同，倉卒時或有格而不相得意。裴徽通彼我之懷，爲二家騎驛，頃之，粲與嘏善』。（見魏志荀彧傳注引）在這裏，明顯地告訴我們，清談一開始，就分成了兩派，這兩派人的思想行爲以及談論的內容，都有不相同的地方。名理派雖也有老、莊的思想，但以形名家爲主，談論的內容，較爲切近實際。…

：如傅嘏、劉劭、鍾會、裴頠、孫盛之流，可稱爲這派的代表。玄論派以道家的思想爲主，談論的內容，都是一些玄妙的問題，如『無爲』、『養生』、『夢』、『情無哀樂』、『言盡意』等等」。周紹賢、魏晉清談述論、清談的內容：「清談家之談論，每彌日信宿而不厭，自夕達旦而不眠。呂安服嵇康之高致，每一相思，輒千里命駕（嵇康傳）。庾亮歎王玄曰：『庇其宇下，使人忘寒暑』（世說新語賞譽下）。清談家所談者果爲何物，而能引人入勝，令人喜愛如此？郭太、許劭等，以許人物爲先導；何晏、王弼等，以談易、老爲先導；總括清談之始末，其所談之主要題目有二：曰才性名理，玄學名理是也」。

㈣清談的影響　沈約、宋書、謝靈運傳：「在晉中興，玄風獨扇，爲學窮於柱下，博物止乎七篇，馳騁文辭，義殫乎此。自建武曁於義熙，歷載將百，雖比響聯辭，波屬雲委，莫不寄言上德，託意玄珠，遒麗之辭，無聞焉爾」。鍾嶸、詩品序：「永嘉時，貴黃老，稍尚玄談，于時篇什，理過其辭，淡乎寡味。爰及江表，微波尚傳，孫綽、許詢、桓庾諸公，詩皆平典似道德論，建安風力盡矣」。劉師培、南北文學不同論：「江左詩文，溺于玄風，辭謝彫采，旨寄玄虛，以平淡之詞，寓精微之理。故孫、許二王，語咸平典，由嵇、阮而上溯莊周，此南文之別一派也」。胡適、中國中古思想小史、第七講：「阮籍說：『君子之處域內，何異夫虱之處褌中乎』這話裏含多少哀音？他們對那現實的社會沒有勇氣革命，只想在精神上得一種慰安，所以他們的下梢都想逃出世外去過那神仙的生活。曠達人生觀和神仙出世的理想是同一條路的。清談的風氣是佛教思想的絕好預備。從虛無到空假，從神仙到羅漢菩薩，那是很容易過渡的了」。

㈤對清談的批評　裴頠、崇有論：「利慾雖當節制，而不可絕去；人事雖當節，而不可全無。今也，談者恐有形之累，盛稱虛無之美，終

薄綜世之務，賤內利之用，悖吉凶之禮，忽容止之表，瀆長幼之序，混貴賤之殺，無所不至。夫萬物之性，以有爲引，心者非事，而制事必由心，不可謂心爲無也。匠者非器，則制器必須匠，不可謂非有匠也」。顧炎武、日知錄、正始：「魏、晉人之清談，何以亡天下？是孟子所謂楊、墨之言至於使天下無父無君而入於禽獸者也」。又朱子晚年定論：「昔范武子論王弼、何晏二人之罪，深於桀紂，以爲一世之患輕，歷代之害重，自喪之惡小，迷衆之罪大」。又夫子之言性與天道：「劉石亂華，本於清談之流禍，人人知之。孰知今日之清談，有甚於前代者。昔之清談談老、莊，今之清談談孔、孟，未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末」。趙翼、廿二史劄記卷八：「……其時未嘗無斥其非者，如劉頌屢言治道，傅咸每糾邪正，世反謂之俗吏。裴頠又著崇有論以正之（裴頠傳），江惇亦著通道崇檢論以矯之(江惇傳)，卞壺斥王澄、謝鯤，謂悖禮傷敎，中朝傾覆，實由於此（卞壺傳）。范寧亦謂王弼、何晏二人之罪，深於桀、紂（范寧傳）。應詹謂元康以來，賤經尚道，永嘉之弊由此（應詹傳）。熊遠、陳頵各有疏論，莫不大聲疾呼，欲挽回頹俗，而習尚已成，江河日下，卒莫能變也」。

參看：「竹林七賢」、「玄學」條。

參考文獻：

(1)何啓民、魏晉思想與談風，五六年，中國學術著作獎助委員會。

(2)周紹賢、魏晉清談述論，五五年，臺灣商務。

(3)吳天任、「魏晉士大夫的生活藝術」文，大陸雜誌，第四二卷第六期。

術數

古人相信天與人可以相感，天道與人事也可以互相影響，所謂術數或數術，就是傳達其中消

息，以預測人事禍福的一些方法。漢書、藝文志說：「數術者，皆明堂羲、和、史、卜之職也。史官之廢久矣，其書既不能具，雖有其書而無其人。易曰：『苟非其人，道不虛行』。春秋時，魯有梓慎，鄭有裨竈，晉有卜偃，宋有子韋。六國時，楚有甘公，魏有石申夫，漢有唐都，庶得麤觕。……序數術爲六種」。這雖是不完整的敍說，由此也可以看出，在上古時，術數就由專家執掌，至春秋、戰國時，依然相傳不絕。藝文志所說六種數術爲：天文、歷譜、五行、蓍龜、雜占、形法。其中顯然包括原始科學在內。照現代人看，術數無非迷信，須知人類早期的科學，都是伴隨着迷信或神秘主義而成長的。

參看：「卜筮」、「五行」條。

造物者

在基督敎裏，「造物者」指神或上帝。在中國哲學裏，造物者爲莊子哲學習見辭，指的是「自然」或「天」，有時也稱「造化」。莊子以後，此辭很少見，偶然用到，涵義與莊子沒有兩樣。如莊子、大宗師篇：「偉哉！夫造物者，將以予爲此拘拘也」！又：「偉哉！造化又將奚以汝爲，將奚以汝適」？又天下篇：「上與造物者游，而下與外死生、無終始者爲友」。蘇軾、前赤壁賦：「唯江上之淸風，與山間之明月，耳得之而爲聲，目遇之而成色，取之無禁，用之不竭，是造物者之無盡藏也，而吾與子之所共適」。

參看：「天」、「自然」條。

開物成務

這個觀念始見於周易繫辭傳：「夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑」。正義的解釋是：「言能開通萬物之志，成就天下之物」。如照淸初李二曲的說法，「識心悟性」是「明體」，「開物成務」是「適用」，而「康濟

群生」則爲開物成務的目的。他說：「窮理致知，反之於內，則識心悟性；實修實證，達之於外，則開物成務，康濟群生。夫是之謂明體適用」。（二曲集，盩厔答問）

清初哲學家所提倡的實用，和南宋永嘉學派所重視的事功，可以視爲開物成務在哲學史上的發展。黃宗羲在宋元學案、艮齋學案中，就曾以「開物成務」代表永嘉之學的特色：「永嘉之學，敎人就事上理會，步步着實，言之必可使行，足以開物成務。蓋亦鑒一種閉眉合眼，朦朧精神，自附道學者，於古今事物之變，不知爲何等也」。

參看：「內聖外王」、「王霸之辨」、「三代與漢唐」、「浙東學派」、「經世之學」、「十七世紀思想」各條。

陸王學派

陸指南宋陸象山，王指明代王陽明。在宋、明理學內部，陸王學派是與程（伊川）朱學派相對而言。前者最重要的觀念是「心」，後者最重要的觀念是「理」，所以也可以「理學」和「心學」作爲兩派的區分。在哲學的基本觀念上，程朱派主張「性即理」，於心則認爲有「人心」和「道心」之別；陸王派則主張「心即理」，因此認爲「人心」就是「道心」。這種基本觀念的差異，影響到兩派對格物致知的了解，程朱派對「物」和「知」的了解有客觀涵義，因而具有科學的實證精神。陸王派則將「物」與「知」悉歸於心，因而認爲「格致」之學，即在闡發吾心之本體，非由外求。同時也影響到工夫的理論，程朱派重視後天學習的磨鍊，陸王派則重視先天的覺醒。

南宋時，心學的影響力不足以與理學匹敵，到了明代，心學經王陽明而盛極一時。此後數百年間的哲學家，很少能不受這兩派的影響。

參看：「心學」、「理學」、「象山學派」、

「姚江學派」各條。

參考文獻：

牟宗三、「陸王一系之心性之學」文(一)(二)(三)，香港自由學人，第一卷，一——三期。

十二畫

智

論語、里仁篇：「子曰：里仁為美，擇不處仁，焉得知」。朱熹注「知」為「是非之本心」。孟子、告子上：「是非之心，智也」。依孔、孟，智是一種判別是非的天賦能力，這種能力足以輔仁，使仁有恰當的表現。因為一個人愛人而不能知人，就很容易被矇蔽、陷害。

孔、孟的仁與智識無關。儒家到荀子，智的觀念有了新的發展，智才有了智識的意義，如正名篇：「所以知之在人者，謂之知；知有所合謂之智」。上面的「知」是指人的認知能力，人的認知能力，與外物相結合，就產智——智識。先秦哲學中，把「智」做最大發展的是墨經，後期墨家，藉這個觀念，發展出一套智識論。

參看：「知　」、「知與行」、「見聞之知與德性之知」各條。

幾

幾是吉凶善惡的兆頭，也是吉凶善惡初判之際，繫辭傳稱這種「兆頭」和「初判之際」為「動之微」。假如人能洞識這個兆頭，就叫做「知幾」。能洞識這個兆頭，又能把握一念之善，見諸行事，這叫做「見幾而作」。

當宋儒周濂溪把誠與幾連在一起發揮時，他視幾為誠的作用，又視為聖人的品德，其義仍為繫辭傳所涵。當清儒王船山言「在人之幾，在天之幾」時，幾在思想上有了新的發展。

㈠**動之微**　周易、繫辭傳：「子曰：知幾其神乎！君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎！幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日」。韓康伯注：「幾者去无入有，理而未形，不可以名尋，不可以形覩者也。唯神也，不疾而速，感而遂通，故能朗然玄照，鑒於未形也。合抱之木，起於毫末；吉凶之彰，始於微兆；故爲吉之先見也」。荀子、解蔽篇：「昔舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故道經曰：人心之危，道心之微。危微之幾，惟明君子而後能知之」。張載、正蒙、至當篇：「知幾，爲能以屈爲伸」。劉蕺山：「幾者，動之微，不是前此有個靜地，後此又有動之者在，而幾則界乎動靜之間者。審如此三截看，則一心之中，隨處是絕流斷港，安得打合一貫？故誠神幾非三事，總是指點語」。（宋元學案、濂溪學案）

㈡**誠的作用或聖人的品德**　周敦頤、通書、聖：「寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形，有無之間者，幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠、神、幾曰聖人」。又誠幾德：「誠無爲，幾善惡」。朱熹、語類卷九四：「幾善惡，言衆人者也。動而未形，有無之閒也，言聖人毫釐發動處，此理無不見。寂然不動者誠也，至其微動處即是幾，幾在誠神之間」。

㈢**人之幾與天之幾**　王夫之、尚書引義卷三：「有在人之幾，有在天之幾。成之者性，天之幾也。初生之造，生後之積，俱有之也。取精用物，而性與成焉，人之幾也。初生所無，少壯日增也。苟明乎此，則父母未生之前，今日是已；太極未分以前，目前是已」。

參考文獻：

戴君仁、「說幾」文，大陸雜誌，第四五卷，第四期。

復

復本是周易卦名，李鼎祚集解引何晏的解釋是：「復者，歸本之名。群陰剝陽，至於幾盡，一陽來下，故稱反復。陽氣復反，而得交通，故云復、亨也」。困學紀聞已離開卦辭，把「復」當一個獨立哲學概念來了解：「復之初，即乾之元，碩果不食則生矣。復之所謂仁也，乾爲木果，在春爲仁，發生也；在冬爲幹，歸根也，終而復始」。

復當作一個哲學概念，有從道家的立場解釋的，如王弼注：「復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至元，是其本矣」。也有從儒家立場解釋的，如顧炎武、日知錄、不遠復：「復之初九，動之初也，自此以前，喜怒哀樂之未發也，至一陽之生而動矣，故曰：復其見天地之心乎。顏子體此，故有不善未嘗不知，知之未嘗復行，此愼獨之學也」。

在中國，復這個觀念，早已深入人心，形成一種世事循環的看法，認爲剝極必復，認爲否極泰來。在這個意義上，「復」代表新生的希望。

參看：「**歷史循環觀**」條。

復其初

㈠**反眞**　莊子、繕性篇：「繕性於俗學，以求復其初。……心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初」。

㈡**恢復本來善性**　淮南子、淑眞訓：「是故聖人之學也，欲以返性於初」。高誘注：「人受天地之中以生。孟子曰：性無不善，而情欲害之，故聖人能反其性於初也」。王艮、復初說：「治天下有本，身之謂也。本必端，端本，誠其心而已矣。誠心，復其不善之動而已矣。……知不善之動者，良知也。知不善之動而復之，乃所謂致良知以復其初也」。

參看：「復」條。

統類

統類是荀子哲學獨有的觀念，也是最能表現荀子獨特心態的。周代傳下來的一套禮樂文化——荀子稱之爲禮義之統，爲荀學建立的依據，統類就是由這個傳統裏所發現的共理。如果能把握共理(即荀子所說「知通統類」)，在縱的一面，由於「類不悖，雖久同理」，就可以爲周文的悠久性，提供合理的解答；在橫的一面，根據「推類而不悖」的原則，就足以「濟法敎之所不及，聞見之所未至」。具備這種能力的人，荀子稱之爲大儒，如儒效篇：「法後王，一制度，隆禮義而殺詩書，其言行已有大法矣，然而明不能濟法敎之所不及，聞見之所未至，則知不能類也。……是雅儒也。法先王，統禮義，一制度，以淺持博，以古持今，以一持萬，……倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所儗怍，是大儒也」。這與孔、孟以道德的條件來規定儒的看法，有顯著的不同，不同的重點，一重德性，一重智性。荀子哲學的獨特型態，即由智性與周文結合而成。孔子說：「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周」。(八佾篇)又說：「殷因於夏禮，所損益可知也，周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也」。荀子之說，即是爲孔子從周繼周之義提供了理論的基礎，同時也給與它一個理論的結構。

參看：「禮義之統」條。

參考文獻：

韋政通、荀子與古代哲學，第一章、第四節：「統與類」。五十五年，臺灣商務初版。

富國

中國是一個農業國家，在這樣的環境裏，對如何使國家富有的問題，重點必然放在農業上，而方法則不外節用、勤勞、開源節流等。也有少

數思想家，在農業以外，兼重工商的，如司馬遷。另外也有思想家反對儉的，如李覯。不過在匱乏經濟下，要反對儉，是提不出充分理由的。

在富國這個大題目下，傳統思想家們有一個很基本的想法，即認爲富國必先富民，這顯然是受了儒家民本思想的影響。不論是何種經濟形態，也不論是何種社會制度，這個原則必須緊守，否則未有不芻狗人民的。

㈠富國之道　管子、立政篇：「山澤救於火，草木殖成，國之富也。溝瀆遂於隘，障水安於藏，國之富也。桑麻殖於野，五穀宜其地，國之富也。六畜育於家，瓜瓠葷菜百果備具，國之富也。工事無刻鏤，女事無文章，國之富也」。荀子、富國篇：「足國之道：節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。彼節用故多餘，裕民則民富。……上以法取焉，而下以禮節用之。餘若丘山，不時焚燒，無所臧之，夫君子奚患乎無餘。故知節用裕民，則必有仁義聖良之名，而且

有富厚丘山之積矣」。韓非子、顯學篇：「侈而惰者貧，而力而儉者富。今上徵歛於富人，以布施於貧家，是奪力儉而與侈惰也，而欲索民之疾作而節用，不可得也」。又五蠹篇：「富國以農」。司馬遷、史記、貨殖列傳：「故待農而食之，虞而出之，工而成之，商而通之。此寧有政教發徵期會哉？……周書曰：『農不出則乏其食，工不出則乏其事，商不出則三寶絕，虞不出則財匱少，財匱少而山澤不辟矣』。此四者，民所衣食之原也，原大則饒，原小則鮮；上則富國，下則富家。貧富之道，莫之奪予，而巧者有餘，拙者不足」。袁準、治亂：「夫民者，君之所求用也。民富則所求盡得，民貧則所求盡失。用而不得，故無強兵；求而皆失，故無與國；明主之爲國之不可以不富也，故率民于農。富國有八政：一曰儉以足用，二曰時以生利，三曰貴農賤商，四曰常民之業，五曰出入有度，六曰以貨均財，七曰抑談說之士，八曰塞朋黨之門。夫儉則能

廣，時則農修，貴農則穀重，賤商則貨輕，有常則民壹，有度則不散，貨布則並兼塞，抑談說之士則百姓不淫，塞朋黨之門，則天下歸本。知此八者，國雖小必王，不知此八者，國雖大必亡」。(群書治要)顏元、四書正誤：「均無貧，是聖人富國法」。又顏氏年譜：「如天不廢予，將以七字富天下：懇荒，均田，興水利」。

(一)**富國必先富民**　論語、顏淵篇：「哀公問於有若曰，年饑，用不足，如之何？有若對曰：盍徹乎？曰：二，吾猶不足，如之何其徹也？對曰：百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足」？管子、治國篇：「凡治國之道，必先富民。民富則易治也，民貧則難治也。奚以知其然也？民富則安鄉重家，安鄉重家，則敬上畏罪，敬上畏罪，則易治也。民貧則危鄉輕家，危鄉輕家，則敢陵上犯禁，陵上犯禁，則難治也。故治國常富，而亂國常貧。是以善爲國者，必先富民，然後治之」。荀子、富國篇：「下貧則上貧，下富則上富。故田野縣鄙者，財之本也；垣窌倉廩者，財之末也。百姓時和，事業得敍者，貨之源也。等賦府庫者，貨之流也。故明主必謹養其和，節其流，開其源，而時斟酌焉。潢然使天下必有餘，而上不憂不足。如是則上下俱富，交無所藏之，是知國計之極也」。王符、潛夫論：「夫爲國者，以富民爲本，以正學爲基。民富乃可以教，學正乃得義。民貧則背善，學淫則詐僞。明君之法，務此二者，以爲太平之基，致休徵之隆。夫富民者，以農桑爲本，以遊業爲末。百工者，以致用爲本，以巧飾爲末。商賈者，以通乏爲本，以鬻貨爲末。三者守本，則民與富，國之所以爲國者，以民也」。李覯、文集、富國策第一：「愚竊觀儒者之論，鮮而貴義而賤利，其言非道德教化則不出諸口矣。然洪範八政，『一曰食，二曰貨』。孔子曰：『足食，足兵，民信之矣』。是則治國之實，必本於財用。蓋城郭宮室，非財不完；羞服車馬，非財不具；百官群吏，非

財不養；軍旅征戍，非財不給；郊社宗廟，非財不事；兄弟婚媾，非財不親；諸侯四夷朝覲聘問，非財不接；矜寡孤獨，凶荒札瘥，非財不恤。禮以是舉，政以是成，愛以是立，威以是行；舍是而克爲治者，未之有也。是賢聖之君，經濟之士，必先富其國焉。所謂富國者，非曰巧籌算，折毫末，厚取於民以媒怨也；在乎强本節用，下無不足而上則有餘也」。唐甄、潛書、富民篇：「財者，國之寶也，民之命也；寶不可竊，命不可攘。聖人以百姓爲子孫，以四海爲府庫，無有竊其寶而攘其命者，是以家室皆盈，婦子皆寧。反其道者，輸於倖臣之家，藏於巨室之窟。蠹多則樹槁，癰肥則體敝，此窮富之源，治亂之分也」。

㈢**欲富得貧之故**　墨子、非命上：「古者王公大人爲政國家者，皆欲國家之富，然而不得富而得貧，……是故何也？子墨子言曰：執有命者以雜於民間者衆。執有命者之言曰：『命富則富，命貧則貧；』……以上說王公大人，下以駔百姓之從事。故執有命者不仁」。

㈣**反儉說**　李覯、文集、富國策第一：「節用之說如何？曰：凡言國計者，未嘗不以儉德藉其口也，而皆不得其說。必以茅茨土階、冬裘夏葛爲帝王之德，是乃非聖無法，不近人情，宜乎人主之弗聽也。貴爲天子，富有四海，而使齪齪吝嗇，下同匹夫，不得自廣，則安用尊卑爲哉！……若是而從墨翟之道，晏嬰之學，以儉陋爲是，則周公之制作果非乎？故曰：凡言儉德者，皆不得其說也」。

參看：「强國」、「王道」、「民生」、「耕與戰」、「重農抑商」各條。

富貴

傳統思想家，承認富貴爲人之所欲，但很少把富貴看成人生重要目標的，多數反而採取貶抑的態度，甚至認爲富貴對人生有害。對某些人而

言，得富貴易，處富貴難。究竟怎樣處富貴？傳統思想家有一些原則性的建議。

㈠富貴乃人之所欲　論語、里仁篇：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也」。司馬遷、史記、貨殖列傳：「富者，人之情性所不學而俱欲者也」。

㈡如何得富貴避貧賤　墨子、尚賢下：「曰：今也天下之士君子，皆欲富貴而惡貧賤，曰：然。女何為而得富貴而辟貧賤？莫若為賢。為賢之道將奈何？曰：有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人，若此則飢者得食，寒者得衣，亂者得治」。

㈢如何長保富貴　孝經、諸侯章：「在上不驕，高而不危；制節謹度，滿而不溢。高而不危，所以長守貴也；滿而不溢，所以長守富也」。

㈣求富貴非愛身之道　李康、運命論：「凡人之所以奔競於富貴，何為者也？若夫立德必須貴乎？則幽、厲之為天子，不如仲尼之為陪臣也。……必須富乎？則齊景之千駟，不如顏回、原憲之約其身也。……夫如是也，為物甚衆，為已甚寡，不愛其身，而嗇其神，風驚塵起，散而不止；六疾待其前，五刑隨其後，利害生其左，攻奪出其右，而自以為見身名之親疏，分榮辱之客主哉」！（昭明文選）

㈤富貴乃天地之情　向秀、難嵇叔夜養生論：「夫天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，崇高莫大於富貴，富貴，天地之情也。……此皆先王所重，關之自然，不得相外。……或覩富貴之過，因懼而背之，是猶見食之有噎，因終身不餐耳」。（全晉文）

㈥富貴來自氣稟　朱熹、語類卷四：「稟得清者便貴，稟得豐厚者便富；稟得衰頹薄濁者便為愚不肖、為貧、為賤、為夭」。

㈦富貴非道　劉蕺山、論語學案、富與貴：「君子之於仁，惟有貧賤一途，是終身得力地，

雖終食之頃，未始無去處交乘之隙，使終食而爲貧賤之終食，則蔬食飲水樂也，極貧賤之途，雖造次仁也，顚沛仁也，苟舍此而欲處以非道之富貴，有斷斷乎不可者」。

(八)**富貴之害**　呂氏春秋、本生篇：「出則以車，入則以輦，務以自佚，命之曰招蹶之機。肥肉厚酒，務以自彊，命之曰爛腸之食。靡曼皓齒，鄭衛之音，務以自樂，命之曰伐性之斧。三患者，富貴之所致也。故古之人，有不肯貴富者矣，由重生故也，非以夸名也，爲其實也」。陸象山、語錄：「人要有大志，常人汨沒於聲色富貴間，良心善性都蒙蔽了」。呂坤、呻吟語、應務：「富貴，家之災也」。

參看：「人爵」條。

鄉原

(一)**何謂鄉原**　孟子、盡心下：「閹閹媚於世也者，是鄉原也。……非之無舉也，刺之無刺也，同乎流俗，合乎汙世，居之似忠信，行之似廉潔，衆皆悅之，自以爲是，而不可與入堯舜之道」。

(二)**鄉原害德**　論語、陽貨篇：「子曰：鄉原，德之賊也」。孟子、盡心下：「孔子曰：過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎！鄉原，德之賊也」。戴逵、放達爲非道論：「夫紫之亂朱，以其似朱也，故鄉原似中和，所以亂德」。(全晉文)王廷相，愼言、君子篇：「鄉原同流合汙，雖不弒君，亦不死節，故賊德」。

(三)**譏程朱爲鄉原**　章炳麟、文錄、思鄉原下：「程、朱以來，箸書則專壹于道行，其筆語又博矣，辯論又緐矣，然身不過爲鄉原，秀弟子又劣。今諸校悉誦論語，竟弗能化，觀其得失是故，何了戾而不可知耶」！

參看：「中行」、「中庸」條。

博愛

現在我們一提到「博愛」，就以爲是專屬於基督教的，其實這是中國一個很古老的觀念，在西漢時代就已經有了。如春秋繁露、爲人者天地篇：「孝弟者，所以安百姓也，力者勉行之，身以化之。天地之數，不能獨以寒暑成歲，必有春夏秋冬。聖人之道，不能獨以威勢成政，必有教化。故曰：先之以博愛，教之以仁也」。以博愛爲仁，後世思想家凡用到這個觀念的，都是這個意思。如韋昭、國語、周語下注：「博愛於人爲仁」。徐幹、中論、智行：「君子仁以博愛」。韓愈、原道：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎已無待於外之謂德」。顧炎武、日知錄、博愛：「先之以博愛，而民莫遺其親，左右就養無方，謂之博愛」。

如今也有人認爲，韓愈博愛說即墨家的兼愛佛家的普渡，若然，韓愈闢佛，豈不是以人之矛，攻己之盾嗎？殊不知墨家之兼相愛交相利的主張，乃以爾我利益相均爲主，其重功利與儒家之仁之發自人性本具之惻隱之心根本不同。（見陳榮捷、「仁的概念之開展與歐美之詮釋」文）

參看：「仁」條。

象數

左傳把象與數，分別解爲龜、筮，可見春秋時代，象數是被用來作占卜吉凶的。周易、繫辭傳有象的觀念，如：「八卦成列，象在其中矣」；也有數的觀念，如：「天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十」。後來把凡是從這類觀念上發展出來的易學，就叫做象數之學，漢人講易多半就是從這方面發揮的。其中雖夾雜不少迷信，但它是企圖對宇宙萬象做系統解釋的。

㈠象數的意義　左傳、僖公十五年：「韓簡侍曰：『龜，象也；筮，數也。物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數』」。方以智、物理小識、象數理氣徵幾論：「爲物不二之至理，隱不

可見，質皆氣也。徵其端幾，不離象數。彼掃器言道，離費窮隱者，偏權也。日月星辰，天懸象數如此；官肢經絡，天之表人身也如此；圖書卦策，聖人之冒準約幾如此；無非物也，無非心也，猶二之乎？自黃帝明運氣，唐、虞在璣衡，孔子學易以扐閏衍天地之五，曆數律度，是所首重。儒者多半弗問，故秩序變化之原不能灼然，……其言象數也，類流小術，支離附會，未覈其眞，又宜其生厭也。于是乎兩間之眞象數，學皆茫然矣。胡康侯曰：『象數者，天理也，非人之所能爲也』。天示其度，地產其狀，物獻其則，身具其符，心自冥應，但未嘗求其故耳，不合俯仰遠近而互觀之，又何所徵哉」！馮友蘭、中國哲學史、三章二節自註：「所謂象數之學，初視之似爲一大堆迷信，然其用意，亦在於對宇宙及其中各方面之事物，作一有系統的解釋。其注重『數』、『象』，與希臘畢達哥拉學派，極多相同之點」。

(二)象數與易　朱熹、文集、答陸子美書：「近嘗作一小卜筮書，著緣近世說易者，於象數全然闊略，其不然者，又太拘滯支離，不可究詰。故推本聖人經傳中說象數者，只此數條，以意推之，以爲是足以上究聖人作易之本指，下濟生人觀變玩占之實用，學易者決不可以不知。而凡觀象數之過乎此者，皆可以束之高閣，而不必問矣」。

參看：「易」、「卜筮」、「數」各條。

絕四

(一)絕四說　論語、子罕篇：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」。

(二)絕四說的發揮　楊簡、遺書、絕四記：「孔子日與門弟子從容問答，其諄諄告戒，止絕學者之病，大略有四：曰意，曰必，曰固，曰我。……何謂意？微起焉皆謂之意，微止焉皆謂之意。意之爲狀，不可勝窮，有利有害，有是有

非，有進有退，有虛有實，有多有寡，有散有合，有依有違，有前有後，有上有下，有體有用，有本有末，有此有彼，有動有靜，有今有古，若此之類，雖窮日之力，窮年之力，縱說橫說，廣說備說，不可得而盡。然則心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一則爲心，二則爲意；直則爲心，支則爲意；通則爲心，阻則爲意。……何謂必？必亦意之必，必如此，必不如彼，必欲如彼，必不欲如此。大道無方，奚可指定！以爲道在此則不在彼乎？以爲道在彼則不在此乎？必信不果，無乃不可！斷斷必必，自離自失。何謂固？固亦意之固，固守而不通，其道必窮；固守而不化，其道亦下。孔子嘗曰：『我則異於是，無可無不可』。又曰：『吾有知乎哉？無知也』。可不可尙無，而況於固乎！尙無所知，而況於固乎！何爲我？我亦意之我，意生故我立，意不生我亦不立。自幼而乳曰我乳，長而食曰我食，衣曰我衣，行我行，坐我坐，讀書我讀書，仕宦我仕宦，名聲我名聲，行藝我行藝，牢堅如鐵，不亦如塊，不亦如氣，不亦如虛？不知方意念未作時，洞焉寂焉，無尙不立，何者爲我？雖意念旣作，至於深切時，亦未嘗不洞焉寂焉，無尙不立，何者爲我」？

㈢用佛敎的觀念解釋絕四　章炳麟、叢書、葑漢微言：「子絕四，無意即末那不見，無必即恒審思量不見，無固即法執我執不見，無我即人我法執不見。意根末那，我見之本也，恒審思量，思此我也，一切固執，執此我也，是故意爲必固所依，我爲意之所見，絕四則因果依持皆已排遣。……楊慈湖（簡）輩以無意爲心不起意，此但不起分別意識耳，初習禪定則然，證道非盡於是也」。

無欲

無欲之說，在先秦只老、莊有此主張，孟子曾有「養心莫善乎寡欲」之說（盡心篇），「寡」

與「無」自然不同。到了宋儒，在釋、老的影響下，無欲已成為道德實踐的重要工夫，於是引起「欲」與「慾」不同之辨。

無欲之說，是就精神之昇進而言，反對者則大抵是站在社會政治的立場，其間並不必然有衝突。現在我們要問，即是在精神昇進的要求上，無欲是否為必要？現代精神分析家弗洛姆，對此頗表懷疑，他認為傳統視人的欲望與道德理想相反，於是道德問題的重點在禁欲、以及與惡念奮戰上，這是人類的精力用錯了方向。因此他主張，道德問題不在壓抑人的惡，而在發揮人的潛能——創造力。（佛洛姆、Man For Himself）

對那些極端的無欲論者，佛氏之言，實是一有力的警告。極端的無欲論者的弊害，尚不止此，他最大的問題是容易導致心靈的封閉，毀損了對社會關切的熱情。

㈠無欲的工夫

(1)恢復自性的工夫　莊子、馬蹄篇：「同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣」。

(2)學聖的工夫　周敦頤、通書、聖學：「聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。請聞焉！曰：一為要。一者無欲也，無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎」！

(3)存心的工夫　陸象山、養心莫善於寡欲：「吾心之良，吾所固有也。吾所固有而不能以自保者，以其有以害之心。……夫所以害吾心者何也？欲也。欲之多則心之存者必寡；欲之寡，則心之存者必多。……欲去，則心自存矣」。

(4)無欲乃工夫歸宿處　王應麟、困學紀聞、論語：「仁者靜，孔安國云，無欲故靜」。呂坤、呻吟語、談道：「三氏傳心要法，總之不離一靜字，下手處皆是制欲，歸宿處都是無欲，是則同」。

㈡欲與慾之辨　李覯、文集、原文：「欲可

言乎？曰：欲，人之情，曷爲不可言？言而不以禮，是貪與淫，罪矣。不貪不淫而曰不可言，無乃賊人之生，反人之情！世俗之不喜儒以此。……孔子七十所欲不踰矩，非無欲也。於詩則道男女之時，容貌之美，悲感念望，以見一國之風，其順人也至矣。學者大抵雷同（隨聲附和）古之所是則謂之是，古之所非則謂之非，詰其所以是非之復，或不能知。古人之言，豈一端而已矣！夫子於管仲三歸具官則小之，合諸侯正天下則仁之，不以過掩功也。韓愈有取於墨翟、莊周而學者乃疑。噫！夫二子皆妄言耶？今之所謂賢士大夫，其超然異於二子者耶？抑有同於二子而不自知者耶？何訾彼之甚也」！呂坤、呻吟語、聖賢：「周子謂：『聖可學乎？曰：無欲』。愚謂：『聖人不能無欲，七情中合下有欲』。孔子曰：『己欲立』。孟子有云：『廣土衆民，君子欲之』。天欲不可無，人欲不可有。天欲公也，人欲私也。周子云聖無欲，愚謂不如聖無私。此二字者，三氏之所以異也」。應撝謙、潛齋集、無欲論：「欲之爲害大矣！而聖人不言無欲，何也？蓋慾可去，而欲不可去。聖人至七十，唯曰從心所欲不踰矩。天下無無欲之人也。欲之大，莫大於食色。民以食爲天，無食則死。人以男女相生，不合則不生。其可無乎？蓋人之有理欲，由其有神與精也。理出於神，欲出於精。人鑠其精，則神亦不足矣。人少之時有欲，聖人使之謀理，故其爲善也有力。四十、五十而無聞，則精衰而智短，雖無欲，斯亦不足畏也已。……書曰：『惟天生民有欲』。是天之所生，不可去也。人而無欲，則爵祿不足以勸，刑罰不足以威，父母妻子不足以繫。父不能以畜其子，君安能以使其民哉？故無欲者，非所以爲敎也。唯以理主欲，使入於矩而已矣」。

㈢無欲的功效　老子：「無名之樸，夫亦將無欲，無欲以靜，天下將自定」。莊子、天地篇：「古之畜天下者，無欲而天下定」。

(四)**對無欲說的批評** 陳確(乾初)：「周子無欲之教，不禪而禪，吾儒只言寡欲，不言無欲。聖人之心無異常人之心，常人之所欲亦即聖人之所欲也。人心本無所謂天理，天理正從人欲中見，人欲恰好處即天理也，向無人欲，則亦並無天理之可言矣」。（黃宗羲、陳乾初先生墓誌銘引，見南雷文定後集卷三）戴震、孟子字義疏證、理：「問：今以情之不爽失爲理，是理者存乎欲者也，然則無欲亦非歟？曰：孟子言『養心莫善於寡欲』，明乎欲不可無也，寡之而已。人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁實始於欲遂其生之心，使其無此欲，必無不仁矣。然使無此欲，則於天下之人生道窮促，亦將漠然視之；己不必遂其生而遂人之生，無是情也。然則謂『不出於正則出於邪，不出於邪則出於正』，可也；謂『不出於理則出於欲，不出於欲則出於理』，不可也」。焦循、雕菰集卷九、格物解三：「孟子稱公劉好貨，太王好色，與百姓同之，使有積倉而無怨曠，此伏羲、神農、黃帝、堯、舜以來修己安天下之大道。若必屏妃妾，滅服食，而於百姓之飢寒仳離漠不關心，是『克、伐、怨、欲不行』，若心潔身之士，孔子所謂難而非仁者也。絕己之欲，不能通天下之志，物不可格矣」。熊十力、讀經示要卷一：「吾六經之言治，未嘗主絕欲也。然要在反識性眞，性眞者，謂吾人與萬物所同具之本體也。觀其一本，則群生竝育而不害，遊於無待，則聰明睿慮，雖行色聲香味等等物塵之中，要自隨緣作主，無所迷亂，而性分之樂，恒超然自得矣。夫人受於道而成性，以有生，既生則不能無欲，欲與生俱，而生原於性，則欲不可絕甚明」。

參看：「情與欲」、「天理人欲」條。

無爲

詩經、大雅、文王：「不識不知，順帝之

則」。這就是早期文獻中的無爲思想。在先秦哲學典籍中，「無爲」一詞應用的相當普遍，如論語、衛靈公篇：「無爲而治者，其舜也與」？孟子、盡心上：「無爲其所不爲，無欲其所不欲，如此而已矣」。中庸：「不見而章，不動而變，無爲而成」。周易、繫辭傳：「易、無思也，無爲也」。禮記、禮運篇：「心無爲也，以守至正」。但這一偶見的觀念，在這些思想系統中，並沒有特殊地位。使無爲的觀念在哲學史上佔一重要地位的是老、莊，老、莊的無爲思想，是要把自然演變的宇宙論，應用到人生和政治上去，結果對中國傳統的政治和人生觀，都產生極爲深遠的影響。

㈠無爲即逍遙 莊子、天運篇：「逍遙，無爲也」。

㈡無爲可以定是非 莊子、至樂篇：「至樂無樂，至譽無譽。天下是非，果未可定也。雖然，無爲可以定是非」。

㈢無爲與自然 老子：「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨，學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然，而不敢爲」。莊子、田子方篇：「夫水之於汋也，無爲而才自然矣」。又知北遊篇：「至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也」。

㈣無爲與有爲 莊子、天道篇：「夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以無爲爲常，無爲也，則用天下而有餘，有爲也，則爲天下用而不足。故古之人，貴夫無爲也。上無爲也，下亦無爲也，是下與上同德；下與上同德，則不臣。下有爲也，上亦有爲也，是上與下同道；上與下同道，則不主。上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也」。呂氏春秋、任數篇：「因者，君術也；爲者，臣道也。爲則擾矣，因則靜矣，因冬爲寒，因夏爲暑，君奚事哉！故曰：君道無知無爲，而賢於有知有爲，則得之矣」。淮南子、脩務訓：「或曰：『無爲者，寂然無聲，漠然不動，引之不來，推之不往，如此

者，乃得道之像」。吾以爲不然。嘗試問之矣，若夫神農、堯、舜、禹、湯，可謂聖人乎？……以五聖觀之，則莫得無爲明矣。……以五聖者，天下之盛主，勞形盡慮，爲民興利除害而不懈。……不恥身之賤而愧道之不行，不憂命之短而憂百姓之窮。……聖人憂民如此，其明也，而稱以無爲，豈不悖哉」？又：「若吾所謂無爲者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正術，循理而擧事，因資而立權，自然之勢，而曲故不得容者。事成而身弗伐，功立而名弗有，非謂其感而不應，攻而不動者。若夫以火熯井，以淮灌山，此用己而背自然，故謂之有爲」。

㈤**無爲乃君道**　申子、大體：「故善爲主者，倚於愚，立於不盈，設於不敢，藏於無事，竄端匿疏，示天下無爲」。（群書治要）韓非子、主道篇：「人主之道，靜退以爲寶，不自操事，而知拙與巧，不自計慮，而知福與咎」。呂氏春秋、分職篇：「夫君也者，處虛服素而無智，故能使衆智也。智反無能，故能使衆能也。能執無爲，故能使衆爲也。無智，無能，無爲，此君之所執也」。

㈥**無爲的功效**　老子：「是以聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭。生而不有，爲而不恃，功成而弗居，夫唯弗居，是以不去」。又：「故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」。又：「是以聖人無爲故無敗，無執故無失，民之從事，常於幾成而敗之。愼終如始，則無敗事」。莊子、天地篇：「古之畜天下者，無欲而天下足，無爲而萬物化，淵靜而百姓定」。又天道篇：「故古之王天下者，知雖落天地，不自慮也，辯雖雕萬物，不自說也，能雖窮海內，不自爲也。天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功」。又至樂篇：「至樂活身，唯無爲幾存，請嘗試言之：天無爲以之淸，地無爲以之寧，故兩無爲相合，萬物皆化」。韓非子、揚

擁篇：「夫物者有所宜，材者有所施，各處其宜，故上乃無爲」。

(七)無爲思想對人生觀的影響　江淹、無爲論：「吾曾迴向正覺，歸依福田，友人勸吾仕，吾志不改，故著無爲論焉。……富之與貴，誰不欲哉？乃運而不通也。夫忠孝者，國家之急務；申生、伍員，不得志也。懷道抱德，玄風之所尚，揚雄、東方，其職未高也。其大學者不過儒、墨，亦栖栖皇皇，多有不遂也。憂喜不移其情，故可爲道者也。過此以爲，焉足言哉？……使得湛然常住，永絕殊塗，無變無遷，長袪百慮，恬然養神，以安志爲業，欲使自天祐之，吉無不利，舒卷隨取，進退自然，逍逸無悶，幽居永貞，亦何樂乎？亦何鄙乎？子其得之，吾何失之？塵內方外，於是乎著」。（廣弘明集）

參看：「無爲而治」、「無爲而無不爲」、「黃老」、「小國寡民」、「道」各條。

參考文獻：

(1)胡適、淮南王書，第三章：「無爲與有爲」，五十一年，臺灣商務一版。

(2)唐端正、「論孟莊老荀四家思想之無爲與有爲」文，新亞學術年刊第一期。

無爲而治

無爲而治，是「無爲」思想在政治方面的應用。這種思想，在中國歷史上不只是一套理論，而是曾見諸行事的一種政策。無爲而治的社會究竟是怎樣社會呢？據目擊漢初政治的陸賈，在新語一書中曾記下如下的構想：「君子之爲治也，塊然若無事，寂然若無聲，官府若無吏，亭落若無民。閭里不訟于巷，老幼不愁于庭；近者無所議，遠者無所聽；郵亭無夜征之吏，鄉閭無夜召之征」。……這自然不是漢初政治實況的描寫，但比起老子那種「烏托邦」式的想像，是更接近當時的社會。由於當時這種政策，有它一定存在的社會背景，不明白這一點的儒生如賈誼、鼂

錯、董仲舒等，都曾加以反對，而主張有爲主義，結果賈生被遷謫而死，鼂錯被斬于東市，仲舒也因而下獄，定死罪，幸而不死。

傳統的無爲而治的思想，有兩個値得注意的要點：一是主張國君無爲，然後能充分運用衆智衆力，其中頗含有民治主義的傾向。一是主張不擾民。一個在農業基礎上建立起來的大帝國，這種思想是深受百姓歡迎的。這兩點由老子發其端緒，經韓非、淮南子，到魏、晉的新道家才有充分的發揮。

(一)無爲而治的要點

(1)國君無爲然後能運用衆智衆力　老子：「民之飢，以其上食稅之多，是以飢。民之難治，以其上之有爲，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。夫唯無以生爲者，是賢於貴生」。韓非子、主道篇：「明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智。賢者效其材，君因而任之，故君不窮於能」。淮南子、主術訓：「湯、武，聖王也，而不能與越人乘舲舟而浮於江湖。伊尹，賢相也。而不能與胡人騎騵而服騊駼。孔、墨博通，而不能與山居者入榛薄，出險阻也。由此觀之，則人知之於物已淺矣。……故智不足以治天下也。……積力之所擧，則無不勝也。衆智之所爲，則無不成也。……夫人主之聽治也，清明而不闇，虛心而弱志，是故群臣輻湊並進，無愚智賢不肖莫不盡其能。於是乃始陳其禮，建以爲基。是乘衆勢以爲車，御衆智以爲馬，雖幽野險塗則無由惑矣。……乘衆人之智，則天下不足有也，專用其心，則獨身不能守也。……文王智而好問，故聖；武王勇而好問，故勝。未乘衆人之智則無不任也，用衆人之力則無不勝也」。王弼、老子四十九章注：「夫天地設位，聖人成能。人謀鬼謀，百姓與能者。能者與之，資者取之，能大則大，資貴則貴，物有其宗，事有其主。如此則可冕旒充目而不懼於欺，黈纊塞耳而無戚於慢，又何勞一身之

聰明以察百姓之情哉。夫以明察物，物亦競以其明應之。以不信察物，物亦競以其不信應之。夫天下之心必不同，其所應不敢異，則莫肯用其情矣。甚矣害之大也，莫大於用其明矣」。郭象、莊子、人間世篇注：「夫王不材於百官，故百官御其事而明者爲之視，聰者爲之聽，知者爲之謀，勇者爲之扞。夫何爲哉，玄默而已」。

(2)**不擾民**　老子：「將欲取天下而爲之，吾見其不得已。天下神器，不可爲也。爲者敗之，執者失之。故物或行或隨，或歔或吹，或強或羸，或挫或隳，是以聖人去甚，去奢，去泰」。王弼、老子三十六章注：「惟因物之性，不假刑以理物」。又四十九章注：「若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足。鳥亂於上，魚亂於下。故聖人不立形名以檢於物也」。嵇康、難自然好學論：「夫民之性，好安而惡危，好逸而惡勞。不逼則其志從。洪荒之世，大樸未虧，君無文於上，民無競於下。物全理順，莫不自得」。（嵇中散集）

(一)**無爲政治的社會背景**　費孝通、鄉土中國、無爲政治：「中國的歷史很可助（佐）證這個看法：一個雄圖大略的皇權，爲了開疆闢土，築城修河，這些原不能說是什麼虐政，正可視作一筆投資，和羅斯福造田納西工程性質可以有相類之處，但是缺乏儲蓄的農業經濟却受不住這種工程的費用，沒有足夠的剩餘，於是怨聲載道，與汝偕亡地和皇權爲難了。這種有爲的皇權不能不同時加強他對內的壓力，費用更大，陳涉、吳廣之流，揭竿而起，天下大亂了。人民死亡遍地，人口減少了，於是亂久必合，又形成一個沒有比休息更能引誘人的局面，皇權力求無爲，所謂養民。養到一個時候，皇權逐漸累積了一些力量，這力量又刺激皇帝的雄圖大略，這種循環也因而復始。爲了皇權自身的維持，在歷史的經驗中，找到了『無爲』的生存價值，確立了無爲政

治的理想」。

㈢**無爲而治思想的意義與限制**　胡適、中國中古思想史長編、第三章、秦漢之際的思想狀態：「凡無爲的治道論，大都是對於現時政治表示不滿意的一種消極的抗議。好像是說：你們不配有爲，不如歇歇罷！少做少錯，多做多錯，老百姓受不了啦，還是大家休息休息罷」！又第四章、道家的來源與宗旨：「無爲的政治思想是弱者的哲學，是無力的主張。根本的缺陷只在于沒有辦法，沒有制裁的能力。他們說：『你們知識不够，不如無知罷。你們不配有爲，不如無爲罷』。但君主愚而偏好自用，他們有什麼辦法呢」？

參看：「無爲」、「黃老」、「小國寡民」各條。

參考文獻：

(1)胡適、中國中古思想史長編，第七章：「無爲與有爲」，六十年，胡適紀念館。
(2)周道濟、「道儒法三家之君主無爲思想」文，大陸雜誌，第三七卷，第七期。
(3)蕭公權、中國政治思想史，第十一章、第二節：「無爲」，四三年，中華文化出版事業委員會。

無爲而無不爲

「無爲而治」，是「無爲」在政治方面的應用，「無爲而無不爲」中的「無不爲」，則是從理論上說明「無爲」的功效。「無爲」是很容易被誤解爲什麼都要否定的虛無主義，所以老、莊又進一步說「無爲而無不爲」。「無爲」不是不爲，而是要人不妄作，在不妄作的前提下，凡是對人類有益的事，沒有不可爲的。怎樣的做才能對人類有益呢？依老、莊的看法，那就是要順乎自然。淮南子、原道訓說：「所爲無不爲者，因物之所爲也」。「因物之所爲」。就是因任自然的意思。凡事因任自然就是「無不爲」，也就是

「無爲」的最大功效。

老子：「道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化，化而欲作，吾將鎭之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲，不欲以靜，天下將自定」。又：「爲學日益，爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下」。莊子、知北遊篇：「爲道者日損，損之又損之，以至於無爲，無爲而無不爲也」。又則陽篇：「萬物殊理，道不私，故無名，無名故無爲，無爲而無不爲」。淮南子、原道訓：「是故聖人內修其本而不外飾其末，保其精神，偃其智故！漠然無爲而無不爲也，澹然無治而無不治也。所謂無爲者，不先物爲也。所謂無不爲者，因物之所爲也。所謂無治者，不易自然也。所謂無不治者，因物之相然也」。

參看：「無爲」、「自然」條。

無君

老、莊的無爲思想，除了民治主義的一個重要發展之外（見淮南子、主術訓），另一個發展是「無君」。先秦儒、墨、法三家皆尊君，道家對政治領導和政府的措施，雖屢加抨擊，因而倡言無爲，但並不主張無君，莊子且認爲君臣之義「無所逃於天地之間」。不過由「無爲」到「無君」，實有邏輯上的必然性，因爲你要國君無爲，除了在少數特殊情況下，很少能有效，倒不如根本不要君，反而能更澈底地實現無爲的理想。但這一步的發展，要到魏、晉時代時機才成熟。陶淵明的「桃花源記」，勾畫出一個無君的理想社會，他是詩人，所以用文學想像的方式表達了他的心聲。在思想上與此心聲相呼應的，是阮籍和鮑敬言。

阮籍爲竹林七賢之一，是魏、晉思想代表者之一，他崇尚自由，反對一切束縛，尤其對禮敎

更是攻之不遺餘力。他在「大人先生傳」裏，假託原始社會，表達出無君的理想：「昔者天地開闢，萬物並生。大者恬其性，細者靜其形。陰藏其氣，陽發其精。害無所避，利無所爭。放之不失，收之不盈。亡不爲夭，存不爲壽。福無所得，禍無所咎。各從其命，以度相守。明者不以智勝，闇者不以愚敗。强者不以力盡，弱者不以迫畏。蓋無君而庶物定，無臣而無事理。保身修性，不違其紀，惟茲若然，故能長久」。如果老、莊的「無爲」理想，是在順乎自然，那末阮籍的「無君」、「無臣」之說，才算是澈底的無爲。

鮑敬言的事迹，已無可考，他的思想在抱朴子、詰鮑篇中，保留下一部分，他宣揚「無君」理想的方式，與阮籍如出一轍：「曩古之世，無君無臣，穿井而飲，耕田而食。日出而作，日入而息。汎然不繫，恢爾自得。不競不營，無榮無辱。山無蹊徑，澤無舟梁，川谷不通則不相并兼，士衆不聚則不相攻伐」。「勢利不萌，禍亂不作。干戈不用，城池不設。萬物玄同，相忘於道。疫癘不流，民獲老終。純白在胸，機心不生。含餔而嬉，鼓腹而遊」。但鮑氏的「無君」思想，有比阮籍更澈底的地方。

㈠**立君不由天命**　傳統儒者認爲，一個人能得天下，乃天所命，天命也就是君權的依據。鮑敬言反對立君，所以從根上予以打擊：「儒者曰：天生蒸民而樹之君，豈其皇天諄諄言，亦將欲之者爲辭哉！夫彊者凌弱，則弱者服之矣。智者詐愚，則愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉。事之，故力寡之民制焉。然則隸屬役御由乎爭彊弱而校智愚，彼蒼天果無事也」！這的確是很有力的見地。

㈡**立君非由民意**　依鮑敬言的想法，人與他物一樣，都有保存它本性活動的自由，一旦君臣之位立，不但爲百姓帶來滋擾，且造成百姓的困窮，要說立君能得到民意擁護，其誰能信？他

說：「夫混茫以無名爲貴，群生以得意爲歡。故剝桂刻漆，非木之願。拔鷸裂翠，非鳥所欲。促轡銜鑣，非馬之性。荷軏運重，非牛之樂」。「夫天地之位二氣範物，樂陽則雲飛，好陰則川處。承柔剛以率性，隨四八以化生，各附所安，本無尊卑也。君臣既立而變化遂滋。夫獺多則魚擾，鷹衆則鳥亂。有司設則百姓困，奉上厚則下民貧」。

傳統立君的主要理由有二：一是天與，一是人歸，在鮑敬言的思想裏，這兩點皆屬虛妄不實，因此他堅決主張無君。

參看：「無爲」、「無爲而治」條。

參考文獻：

蕭公權、中國政治思想史，第十一章，第三節：「無君」，四十三年，中華文化出版事業委員會。

無用之用

依據莊子所說的無用之用，可有兩種意義：

㈠莊子、人間世篇：「山木、自寇也，膏火、自煎也。桂可食，故伐之。漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也」。又山木篇：「莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故？曰無所可用。莊子曰：此木以不材得終其天年矣」。照這兩段所說，無用之用，是指養生。

㈡莊子、外物篇：「惠子謂莊子曰：子言無用。莊子曰：知無用，而始可與言用矣。夫地、非不廣且大也，人之所用，容足耳，然則廁足而墊，之致黃泉，人尙有用乎？惠子曰：無用。莊子曰：然，則無用之爲用也亦明矣」。照這段話所說，所謂有用是指有限，「無用之爲用」，則是無限的。

莊子所追求的是無待、逍遙的境界，而一旦執着於特殊之用上，是有碍於達到這種境界的。

無極而太極

「無極」出於老子（管子、內業篇也有「無極」的觀念），「太極」出於周易、繫辭傳。周濂溪的「太極圖」，把二者結合起來，成爲他宇宙論的基礎性概念，結果引起朱熹和陸象山之間的一場爭辯，象山以爲此語本於老子，朱子則根據自己的形上學系統，認爲「無極而太極」的意思就是「無形而有理」。象山說的不錯，周濂溪這個觀念，是得之於老子，所謂「無極而太極」，即老子「有生於無」，所謂無極而太極，太極生陰陽，即老子道生一，一生二之說。

㈠**太極本無極**　周敦頤、太極圖說：「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互爲其根！分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽，陰陽一太極也，太極本無極也」。王夫之、思問錄內篇：「無極，

無有一極也，無有不極也。有一極，則有不極矣；無極而太極也。無有不極，乃謂太極。……太極動而生陽，動之動也；靜而生陰，動之靜也。廢然無動而靜，陰惡從生哉！一動一靜，闔闢之謂也。由闔而闢，皆動也。廢然之靜，則是息矣」。錢大昕、十駕齋養新錄、太極：「易上繫云，易有太極，是生兩儀，有易而後有太極，非太極在天地之先也。韓康伯有必生於無，故太極生兩儀。有生於無，語出老子。康伯以老、莊說易，故云爾。濂溪言無極而太極，又言太極本無極，蓋用韓康伯義。無極二字，亦見老子，六經初未之有也。陸子靜疑太極圖說非濂溪作，又謂極訓中，不訓至，合于漢儒古義，較朱文公似勝之」。嚴靈峯、試論注解老子的新觀念和新方法——老子達解自序：「周敦頤太圖說言，『無極而太極』一語，使朱熹與陸象山弄得糾葛不清。其實周氏提出『無極』二字，也是從老子書中而來。『太極』二字，則是取自易繫辭傳。（

老子」第二十八章云：『復歸於無極』，『復歸於樸』，『無極』就是樸，也就是『自然』，也就是第十四章所謂：『復歸於無物』。易繫辭傳說：『易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦』。極言生生不停之義。此與老子『道生一，一生二，二生三，三生萬物』之理相似。周子之意，『太極』即『道』。若是，則『無極』應比『自然』。這裏，却表現了『動』、『靜』，『有』、『無』之相互關係」。

(二)**無形而有理**　朱熹、語類卷九四：「無極而太極，只是無形而有理。周子恐人於太極之外更尋太極，故以無極言之，既謂之無極，則不可以有底道理強搜尋也。……無極而太極，不是太極之外別有無極。無中自有此理。又不可將無極便做太極。無極而太極，此『而』字輕，無次序故也。動而生陽，靜而生陰，動即太極之動，靜即太極之靜。動而後生陽，靜而後生陰，生此陰陽之氣；謂之動而生，靜而生，則有漸次也。一動一靜，互爲其根，動而靜，靜而動，闢闔往來，更無休息」。

(三)**無善無惡心之體**　李二曲、二曲集、答朱字綠書：「周子謂無極而太極，陽明謂無善無惡心之體，其言異其旨一也。無極而太極之說無可疑，則無善無惡心之體亦猶是矣。知乎陽明之旨同乎周子，則知夫無善無惡之旨異乎告子矣」。

參看：「太極」、「有與無」條。

尊君

孔、孟尊君是尊其德，荀子尊君頗重其能（能群），墨子則以爲君當獨尊，法家更進一步，無條件地強調君威，和君應居於支配性的地位。不論在民主政體和專制政體，君受到尊崇這一點是相同的。其不同在：前者大抵要訴諸民意，當民意相背時，就不能繼續享有尊崇。後者之尊，則多半如呂坤所說，「乃以天下之命易一身之尊」（呻吟語、治道）的方式而獲得。

㈠**君當獨尊**　墨子、尚賢中：「賢人唯毋得明君而事之，竭四肢之力，以任君之事，終身不倦。若有美善，則歸之上，是以美善在上，而所怨謗在下，寧樂在君，憂慼在臣，故古者聖王為政若此」。愼子、佚文：「法之功莫大使私不行，君之功莫大使民不爭。今立法而行私，是私與法爭，其亂甚於無法；立君而尊賢，與賢與君爭，其亂甚於無君。故有道之國，法立則私議不行，君立則賢者不尊。民一於君，事斷於法，是國之大道也」。韓非子、八經篇：「明主之國，臣不得以行義成榮，不得以家利為功。……故大臣有行則尊君，百姓有功則利上。此之謂有道之國也」。司馬光、資治通鑑卷一：「文王序卦，以乾坤為首，孔子繫之曰：天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣。言君臣之位，猶天地之不可易也」。

㈠**強調君威**　韓非子、有度篇：「順上之為，從主之法，虛心以待令，而無是非也。故有口不以私言，有目不以私視，而上盡制之。為人臣者，譬之若手，上以修頭，下以修足；清暖寒熱，不得不救；鏌鋣傅體，不敢弗搏。無私賢哲之臣，無私智能之士」。管子、任法篇：「故明主之所操者六：生之、殺之、富之、貧之、貴之、賤之。此六柄者，主之所操也。主之所處者四：一曰文、二曰武、三曰威、四曰德。此四位者，主之所處也。藉人以其所操，命曰奪柄。藉人以其所處，命曰失位。奪柄失位而求令之行，不可得也」。

㈢**君居於支配者的地位**　申子、大體篇：「明君如身，臣如手；君若號，臣如響。君設其本，臣操其末；君治其要，臣行其詳；君操其柄，臣事其常」。韓非子、外儲說左上：「為人君者猶盂也，民猶水也，盂方水方，盂圓水圓」。尸子、處道篇：「君者盂也，民者水也。盂方則水方，盂圓則水圓。上何好而民不從？昔者勾踐好勇，而民輕死；靈王好細腰，而民多飢。夫死與

飢，民之所惡也，君誠好之，百姓自然」。史記、太史公自序：「儒者則不然，以爲人主，天下之儀式也，君倡而臣和，主先而臣隨」。晉書、樂志：「上敎如風，下應如卉，一人有慶，群萌以遂」。司馬光、功名論：「自古人臣有功者，誰哉？愚以爲人臣未嘗有功；其有功者，皆君之功也。何以言之？夫地有草木，天不雨露之，則不能以生；月有光華，日不照望之，則不能以明；臣有事業，君不信任之，則不能以成，此自然之道也。」

㈣尊君的原因　管子、重令篇：「凡君國之重器莫重於令，令重則君尊，君尊則國安，令輕則君卑，君卑則國危，故安國在乎尊君」。荀子、富國篇：「無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲」。尸子、明堂篇：「夫高顯尊貴，利天下之徑也，非仁者之所以輕也。何以知其然邪？日之能燭明，勢高也；使日在井中，則不能燭十步矣。目之能視遠，位尊也；使目在足下，則不可以視近矣。君之於國也，猶天之有日，人之有目。居不高，則不明；視不尊，則不遠」。陸景、典語：「天生烝民，授之以君，所以綜理四海，收養品庶也。王者據天，値御萬國，臨兆民之衆，有率土之資，此所以尊者也。然宮室壯觀，出於民力，器服珍玩，生於民財，千乘萬騎，由於民衆，無此三者，則天子魁然獨在，無所爲尊者也」。(群書治要)

參看：「反君主專制」條。

尊師

尊師重道，爲中國自古以來所重視，「事師猶事父」的觀念和事實，已足以說明這一點。直到近代，由於知識的分化，學校已像大量生產的工廠，這個傳統在新制度下才遭到澈底的破壞。如今，「尊師重道」，已成爲沒有內容的空口號。

尊師的傳統，有優點也有缺點。優點是老師對學生，重義氣，有擔當。由於「一日爲師，終

身爲師」，所以不但教的時候要負責，且有終身的「售後服務」，老師對學生的道義責任是一輩子的。缺點是在傳統師生關係中，人際關係遠重於學術關係，眞理的價值猶遜於情誼，因此缺乏「吾愛吾師，吾尤愛眞理」的求眞精神，對學術思想的發展，影響甚鉅。

㈠尊師之道　呂氏春秋、尊師篇：「生則謹養，謹養之道，養心爲貴；死則敬祭，敬祭之術，時節爲務；此所以尊師也。治唐圃，疾灌寖，務種樹，織葩屨，結罝網，捆蒲葦，之田野，力耕耘，事五穀，如山林，入川澤，取魚鼈，求鳥獸，此所以尊師也。視輿馬，愼駕御，適衣服，務輕煖，臨飲食，必蠲絜，善調和，務甘肥，必恭敬，和顏色，審辭令，疾趨翔，必嚴肅，此所以尊師也。君子之學也，說義必稱師以論道，聽行必盡力以光明。聽行不盡力，命之曰背；說義不稱師，命之曰叛；背叛之人，賢主弗內之於朝，君子不與交友」。

㈡尊師之故　韓愈、師說：「古之學者必有師，師者所以傳道授業解惑也。人非生而知之者，孰能無惑？惑而不從師，其爲惑也，終不解矣。生乎吾前，其聞道也，固先乎吾，吾從而師之；生乎吾後，其聞道也，亦先乎吾，吾從而事之。吾師道也，夫庸知其年之先後生於吾乎？是故無貴無賤，無長無少，道之所存，師之所存也」。

㈢事師猶事父　呂氏春秋、勸學篇：「故師必勝理行義然後尊。曾子曰：君子行於道路，其有父者可知也，其有師者可知也。夫無父而無師者，餘若夫何哉！此言事師之猶事父也。曾點使曾參，過期而不至，人皆見曾點曰：無乃畏邪？曾點曰：彼雖畏，我存，夫安敢畏。孔子畏於匡，顏淵後，孔子曰：吾以汝爲死矣！顏淵曰：子在，回何敢死。顏淵之於孔子也，猶曾參之事父也。古之賢者與，其尊師若此，故師盡智竭道以教」。

(四)尊師之效　荀子、勸學篇：「學莫便乎近其人。禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速。方其人之習君子之說，則尊以徧矣，周於世矣。故曰：學莫便乎近其人」。呂氏春秋、勸學篇：「聖人生於疾學，不疾學而能爲魁士名人者，未之嘗有也。疾學在於尊師，尊師則言信矣，道論矣。故往敎者不化，自卑者不聽，卑師者不聽，師操不化不聽之術，而以彊敎之，欲道之行，身之尊也，不亦遠乎！學者處不化不聽之勢，而以自行，欲名之顯，身之安也，是懷腐而欲香也，是入水而惡濡也」。

(五)爲師者弗臣　禮記、學記篇：「凡學之道，嚴師爲難。師嚴然後道尊，道尊然後民知敬學。是故君之所不臣於其臣者二：當其爲尸則弗臣也；當其爲師則弗臣也。大學之禮，雖詔於天子，無北面，所以尊師也」。呂氏春秋、尊師篇：「天子入太學，祭先聖，則齒嘗爲師者弗臣，所以見敬學與尊師也」。

參看：「師」條。

尊儒學黜百家

現在就連一個普通的中學生，都知道由於漢武帝接受了董仲舒的建議，於是獨尊儒學，罷黜百家，使儒家在此後的歷史上獲得正統的地位。其實，這一幕歷史，並不如此簡單，它的眞象至今猶爲學者們爭論不決。第一、董仲舒於武帝元年的對策，到後來的實行，其中曾經過一段曲折的奮鬪。因爲在漢初的幾十年，朝廷重視的是黃、老之術，所以初期的儒學運動，所排各家，並不包括道家。在朝人物中，前有丞相衛綰，後有丞相田蚡，都是推動這個運動的大功臣。董生的天人三對策，因在文獻上具有代表性，因此使他在歷史上成爲這個運動的象徵性人物。第二、董仲舒與漢武帝所推尊的儒學，「其內容已非先秦之純儒而大異於孟、荀。始則與陰陽五行之言相糅雜，終之以符命讖緯之迷信」。(蕭公權、

中國政治思想史，第九章第一節）因此熊十力氏有「儒學絕於秦，至漢而終不可振」之說（讀經示要卷二）。第三、由於第二點，這個運動對後世的影響，遠不如一般所想像的那樣大。孔子以後最具影響力的大儒朱熹就說過：「而堯、舜三王周公、孔子所傳之道未嘗一日得行於天地之間」。

㈠獨尊的提議與經過　董仲舒對策三：「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統，法制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣」。衛綰、奏議：「所舉賢良，或治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言，亂國政，請皆罷」。（漢書、武帝紀）顧頡剛、漢代學術史略、尊儒學而黜百家：「建元元年（前一四〇）冬十月，武帝詔丞相、御史、列侯等大官各舉賢良方正直言極諫之士，這是科舉制的開頭。舉來了一百多人，天子把他們問了再問，策問的結果，以董仲舒爲最優，這就是很有名的『天人三策』。他的第三策的末尾說：『孔子作春秋，最看重一統，現在百家異說，各人有各人的主義，使得國家沒法立出一定的法制，百姓也不知道走那一條路好。據我的意見，以爲凡不在六經裏的，以及和孔子的道理不合的，都可以截住它前進的道路。等到邪說息了，然後政治可以劃一，法制可以明定，人民也得到了正確的路了』。武帝正心醉着儒家，他的話很中聽，就諷令丞相衛綰奏說所舉的賢良們，有的治商鞅、韓非的刑名之言，有的習蘇秦、張儀的縱橫之言，足以惑亂國政，請都黜退，於是這一次的選舉就只賸下了儒家。五年（前一三六）他又置五經博士，提倡儒學的色彩愈加鮮明。人民爲謀自己的出身計，大家湧進了這條路」。

㈡獨尊的原因　歐陽修、本論中篇：「漢之

時，百家並興，董生患之，而退修孔氏，孔氏之道明而百家息。此所謂『修其本以勝之』之效也」。梁啓超、中國學術思想變遷大勢：「秦、漢之交，爲中國專制政體發達完備時代，不喜其並立，而喜其一尊，惟孔學則嚴等差，貴秩序，而措之施之者，歸結于君權，于帝王馭民，最爲適合，故霸者竊取而利用之以宰制天下」。馮友蘭、中國哲學史、儒家所以能獨尊的原因：「……即秦、漢大一統後，欲另定政治上社會上各種新制度，亦須用儒者爲之。蓋儒者通以前之典籍，知以前之制度，又有自孔子以來所與各種原有制度之理論。……再有一點，即儒家之六藝，本非一人之家學，其中有多種思想之萌芽，易爲人所引申附會。此富有彈力性之六藝，對於不同之思想，有兼容並包之可能。儒家獨尊後，與儒家本來不同之學說，仍可在六藝之大帽子下改頭換面保持其存在。儒家既不必完全制別家之死命，別家亦不必竭力反對之，故其獨尊之招牌，終能敷衍維持」。熊十力、讀經示要卷二：「夫儒學之爲正統也，不自漢定一尊而始然。儒學以孔子爲宗師，孔子哲學之根本大典，首推易傳，而易則遠紹羲皇。詩書執禮，皆所雅言，論語識之。春秋因魯史而立義，孟子稱之。中庸云仲尼祖述堯、舜，憲章文、武，孟子言孔子集堯、舜以來之大成。此皆實錄。……是故儒學淵源，本遠自歷代聖明，而儒學完成，則又確始於孔子。………由此可見儒學在中國思想界，元居正統地位」。勞榦、秦、漢時的中國文化：「儒家在漢武帝以後抬頭，有人以爲是便于統治，是不對的。周、秦諸子，不論那一家：道、法、墨，都是尊君抑臣，爲君王設想，豈僅儒家一家？而況講堯、舜，說湯、武，對絕對君權並無好處。當時儒家被尊崇，實是由于理論完密，內容豐富，迥非其他各家所能比。因此爲太子師傅的往往都是儒家，這就注定了儒家一定成爲學術的正統」。（大陸雜誌，四卷三期）

(三)獨尊的影響　李覯、潛書：「孔子之言滿天下，孔子之道未嘗行！……師其言，不師其道！故得其言者爲富貴，得其道者爲餓夫，悲夫」！梁啓超、中國學術思想變遷大勢：「儒學統一云者，他學銷沉之義也。董仲舒對策賢良，請表章六藝，罷黜百家，凡非在六藝之科者，絕勿進。自玆以往，儒學之尊嚴，逈絕百流，二千年來，國敎之局乃始定矣」。齊思和、封建制度與儒家思想：「儒家獨尊之後，儒家本身亦經一極大之變化，而諸宗亦附之以存。後世即佛、老盛行，但予六經一新解釋，即可附于儒家旗幟之下。崔述所謂上古之異端在儒之外，後世之異端在儒之中」。(燕京學報二十二期) 蕭公權、聖敎與異端——從政治思想論孔子在中國文化史中的地位：「但是在儒術獨尊的時候，例如漢唐的盛世，孔子之道是否果然實行於政治而爲全國大多數人安身立命的領導原則呢？以往學者的意見極不一致。張之洞鼓吹保敎，因爲他相信『我聖敎行於中土數千年而無改』。從五帝三王到明、清，一貫地『政敎相維』，宗尙儒術。康有爲主張立孔聖爲國敎，因他相信『孔子爲萬世制憲』。孔子『所爲經傳，立於學官，國民誦之，以爲率由；朝廷奉之，以爲憲法』。『中國能晏然一統致治二千年者何哉？誠以半部論語治之也』。這是極端的肯定答覆。朱熹却相信從漢、唐到南宋千五百年中雖不無小康，『而堯、舜三王周公、孔子所傳之道未嘗一日得行於天地之間』。這是極端的否定答覆。照我們看來，張、康僅著眼於形式，朱子獨嚴論歷代君相的心術及其政事的內容。比較之下，似乎後者更加確切可信」。(迹園文存) 徐復觀、董仲舒後儒家對歷史之影響：「自然董生推明孔氏之後，在兩千年的歷史中，當然也有其深遠的影響。儒家在政治上的若干觀念，如愛民，納諫，尊賢，尙德與學，育才等等，已成爲二千年來論定政治及政治人物是非得失的共同標準。……不過若以爲自董生推明孔氏

以後，中國的政治，便一直是按照儒家思想去推演實行，因而在漢以後的政治中可以看出儒家思想在政治制度中的發展；或者以爲二千年的政治，都應由儒家負責；這都是明察秋毫之末，而不見輿薪的論斷。……中國兩千年的政治，是在一個專制的圈架中，塡滿了夷狄、盜賊、童昏之主，掌握着最高的權力。……在此種政制之下的人君，能受儒家一部分影響而勤儉、納諫、愛民的，在兩千年中，能數得出幾位？更不要說天下爲公的基本精神，歷史中便不會找得出一個。那些夷狄、盜賊、童昏之主，大體上說，都是在專制圈架中胡天胡帝。不過在這種胡天胡帝中，儒家思想有形無形的，多多少少的盡一點提厮緩和的作用。而最主要的還是靠儒家思想，在百姓日用而不知之中，形成一個人倫社會於專制政治隙縫裏面，作爲活動的基盤，以延續民族的命脈」。(民主評論，六卷二十二期)

參看：「儒家」、「儒敎」、「諸子」各條。

參考文獻：

(1)胡適、中國中古思想史長編，第七章：「儒家的有爲主義」，六十年，胡適紀念館。

(2)蕭公權、「聖敎與異端」，原載上海「觀察」第十、十一、十二期，已收入五九年大西洋圖書公司出版的「迹園文存」裏。

尊德性和道問學

中庸說：「尊德性而道問學」。中庸最早提出了這個問題，但它的作者究竟對「尊德性」和「道問學」作何了解，二者之間如何區別？他都沒有說明。可是從哲學史看，尊德性呢？還是道問學呢？一直就是儒家哲學內部的中心問題。我們所習知的是，宋代的朱熹和陸象山，可以由此而決定他們治學取徑的不同，却不知先秦孟子與荀子的歧異，基本上也是在這裏。除此以外，清初及此後的學者們，表面上是反理學，就哲學本身看，清儒和宋、明儒之間的爭執，仍是受着這

個老問題的影響。最近余英時的「清代思想史的一個新解釋」一文，關于這一點，有很精細的分析，對治中國思想史的人，頗有幫助。

㈠何謂尊德性、道問學　朱熹、語類卷一一八：「問：先生云：一箇字包不盡，但大道茫茫，何處下手？先生乃舉中庸大哉聖人之道至敦厚以崇禮一章，曰：尊德性、道問學、致廣大、盡精微、極高明、道中庸、溫故、知新、敦厚、崇禮，只從此下工夫理會。居處恭，執事敬，言忠信，行篤敬之類，都是德性。至於問學，却煞濶，條項甚多。事事物物皆是問學，無窮無盡。問：德性如何尊？問學如何道？曰：將這德性做一件重事，莫輕忽他，只此是尊。因舉扇，且如這一柄扇，自家不會做，去問人，既聽得了，去做，如此方是道問學」。余英時、清代思想史的一個新解釋：「……照傳統的看法，宋、明理學從朱熹到王陽明當然是一條主流，是以道德修養爲主的。或者用儒家的舊名詞說，就是尊德性之學。和尊德性相對的，還有道問學的一方面：道問學相當於我們現在所說的求實在的學問知識。所謂尊德性之學就是肯定人的德性是本來已有的，但不免爲物慾所蔽，因此你要時時在這方面用工夫，保持德性於不墜。但是尊德性也要有道問學來扶翼，否則不免流於空疏。這本來是儒家的兩個輪子，從大學、中庸以來，就有這兩個輪子，不能分的。儒家傳統中還有其他的名詞和這兩個輪子相應的。比如說『博學』和『一貫』，或者『博』與『約』，或者『聞見之知』和『德性之知』，或者『居敬』與『窮理』，這些都是成套的，你不能把它割裂開來看」。

㈡尊德性道問學代表二種不同治學途徑　陸象山、語錄：「朱元晦曾作書與學者云：『陸子靜專以尊德性誨人，故游其門者多踐履之士，然於道問學處欠了。某教人豈不是道問學處多了些子！故游某之門者，踐履多不及之』。觀此，則是元晦欲去兩短，合兩長，然吾以爲不可。既不

知尊德性，焉有所謂道問學」！余英時、清代思想史的一個新解釋：「所有宋、明的儒家都是尊德性的，把德性之知放在第一位，這當然不成問題。但另外一方面講，尊德性之下，還有問題在，即要不要知識呢？要不要道問學呢？比如說宋朝人說他們把握到孔、孟之道，但你怎麼知道所把握到的眞是孔孟之道呢？要不要看孔、孟、六經之書呢？經學上的問題，要不要處理呢？因此雖同是尊德性，儒家自身便不免要分爲兩個不同的流派了。陸象山和朱子的分別，從一種意義上來說，正是在這裏。照陸象山說，他是讀了孟子以後，心中便直接得到了儒家的義理。事實上，很可能他是心中先有了義理，然後才在孟子中得到印證罷了。象山雖然並不主張完全廢書不觀，但他畢竟認爲讀書對於成德的功夫而言祇是外在的，不是直接相干的。而朱熹則可以說是走的另外一條路子。朱子當然也是尊德性的，但是他特別強調在尊德性的下邊大有事在，不是祇肯定了尊德性就一切都够了。……朱子喜歡研究學問，注重知識的一方面。所以至少在朱子一系的新儒學中，知識是一個佔有中心位置的問題」。

參看：「知與行」、「見聞之知與德性之知」、「心學」、「理學」、「朱陸異同」各條。

參考文獻：

余英時、「清代思想史的一個新解釋」文，中華文化復興月刊，第九卷第一期。

堅白論

㈠**離堅白說** 公孫龍子、堅白論：「堅，白，石，三，可乎？曰：不可。二，可乎？曰：可。何哉？曰：無堅得白，其擧也二；無白得堅，其擧也二。……視不得其所堅，而得其所白者，無堅也；拊不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也。……得其白，得其堅，見與不見，見與不見離，一一不相盈故離。離也者，藏

也」。

㈠**合堅白說**　⑴墨子、經上：「堅白不相外也」。經說：「得二，堅白，異處不相盈，相非，是相外也」。⑵經下：「堅白，說在因」。經說：「堅得白，必相盈也」。⑶經下：「於一，有知焉有不知焉，說在存」。經說：「於石一也，堅白二也，而在白，故有智焉有不智焉。可」。⑷經下：「不可偏去而二，說在見與俱，一與二，廣與修」。經說：「見不見，離，一二不相盈，廣修堅白」。

㈢**離堅白說在哲學史上的地位**　馮友蘭、新理學、理：「就我們得到知識之程序說，我們已知屬於每一類之事物皆有同性，例如屬於方底物之類之物皆有方性。每類物所同有之性，我們可將其離開此類之實際底物而單獨思之。在中國哲學史中，公孫龍最先注意此點。公孫龍所主張之『離堅白』，即將堅或白離開堅白石而單獨思之也。此單獨爲思之對象之堅或白，即堅或白之所以爲堅或白者，即堅底物或白底物之所以然之理也」。

㈣**對堅白論的批評**　淮南子、齊俗訓：「博聞彊志，口辯辭給，人智之美也；而明主不以求於下。公孫龍析辯抗辭，別（此當作合）同異，離堅白，而不可與衆同道也」。王充、論衡、案書篇：「公孫龍著堅白之論，析言剖辭，務曲折之言，無道理之較，無益於治」。勞思光、中國哲學史、墨子與墨辯：「就堅白問題言，名家原意在說明『性質』之獨立性；墨家則只論存在問題。二者所涉之問題不同，故不能有勝敗可說」。

參看：「白馬非馬論」、「指物論」、「名家」、「名學」各條。

勞心與勞力

通常我們只注意到孟子、滕文公上所說的：「或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於

人；治於人者食人，治人者食於人；天下之通義也」。「無君子莫治野人，無野人莫養君子」。而容易忽略掉其他書裏頭，相同或相似的言論亦正不少，如左傳、襄公九年：「君子勞心，小人勞力，先王之制也」。國語、魯語：「君子務治，小人務力」。管子、法法篇：「君子食于道，小人食于力」。這些言論，不但反映了封建社會的事實，也可以看出哲人們把這種事實予以合理化。哲人們不僅認爲這是「先王之制」，是「天下之通義」，且以爲這是一個社會的合理秩序（禮），一個能合於「懿德」標準的秩序。看哲人們說：「世之治也，君子存能而讓其下，小人農力以事其上，是以上下有禮，而讒慝黜遠，由不爭也，謂之懿德」。（左襄十三年）這樣各安其分，自然有助於社會的安定。

歷史上也有少數哲人對這樣的社會狀況，表示不滿的意見，如李覯、文集、國用篇第四：「人無遺力，地無遺利，一手一足無不耕，一步一畝無不稼」。又國用篇第三：「能其事而後可以食；無事而食，是衆之殃，政之害也」。又如呂坤、呻吟語、治道：「盈天地間只靠二種人爲命，曰農夫、織婦，却又沒人重他，是自戕其命也」。當然，這樣的社會，不是僅靠言論的力量就能改變了的。到目前爲止，這個世界上還沒有一個完全能擺脫勞心勞力區分的社會，但這個界限不澈底打破，對社會大衆誠摯而普遍的同情心，是不容易培養得起來的。

參看：「君子」、「小人」條。

終日乾乾

字面上，「乾乾」是勤勉的意思。最初見於周易乾卦：「君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎」。在理學家的道德工夫理論中，常喜歡應用它，如周敦頤、通書、乾損益動章：「君子乾乾不息於誠，然必懲忿窒欲，遷善改過而後至」。又如陳白沙、全集、與林郡博書：「終日乾乾，只是收

拾此理而已。此理干涉至大，無一處不到，無一息不運」。也有人本乾卦爻辭發揮出一番大道理的，如干寶說：「陽在九三，正月之時，自泰來也。陽氣始出地上，而接動物，人爲靈，故以人事成天地之功者，在於此爻焉。故君子以之憂深思遠，朝夕匪懈，仰憂嘉會之不序，俯懼羲和之不逮，反復天道，謀始反終，故曰終日乾乾」。（李鼎祚、周易集解）

參看：「純亦不已」、「日新」條。

報本反始

禮記、郊特牲篇：「唯爲社事，單出里；唯爲社田，國人畢作。唯社，丘乘供粢盛，所以報本反始也」。又：「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也，郊之祭也，大報本反始也」。可知「本」與「始」是指「天」和「祖」，這是人類生命的來源，我們應該透過宗教的活動，報答它們給予我們的恩惠，同時和它們保持親切的關係。

傳統哲學家，對這一類的宗教活動，特別重視它報恩的道德意義和社會教化的意義。如照現代精神分析學家的了解，這類活動實具有脫離孤獨、不安，以及超脫疏離的心理作用。

參看：「孝」、「祖先崇拜」條。

程朱學派

程是程伊川，朱是朱熹。程朱學派在哲學思上與陸王學派相對立，是南宋以來的七、八百年中最具影響力的學派。他們和陸王學派一樣，都以尊德性爲第一要義，但究竟如何尊法？在取徑上遂與陸王發生歧異。陸王重視直接的心悟，和當下的指點，視知識爲外在的助緣，可有可無。程朱却强調致知、窮理的工夫，重視知識上的磨鍊，視之爲入聖的不二法門。如以先秦儒家作參考點，陸王的心態與孟子相同。程朱的心態，則更接近荀子。

程、朱在明、清引起的爭辯，持續不絕，下面把正反兩面的言論，各選擇幾條，以見反應的一斑。

㈠反對者的言論　李贄、焚書卷二、又與焦弱侯書：「鄭子玄者，丘長孺父之文會友也。文雖不如其父子，而質實有恥，不肯講學，……蓋彼……但見今之講周、程、張、朱者，以爲周、程、張、朱實實如是爾也，故恥而不肯講。不講是過，然使學者恥而不講，以爲周、程、張、朱卒如是而止，則今之講周、程、張、朱者可誅也。彼以爲周、程、張、朱者皆口談道德而心存高官，志在巨富；旣已得高官巨富矣，仍講道德，說仁義自若也；又從而嘵嘵然語人曰：『我欲厲俗而風世』。彼謂敗俗傷世者，莫甚於講周、程、張、朱者也，是以益不信」。顏元、存學編卷一：「故僕妄論宋儒，謂是集漢、晉、釋、老之大成者則可，謂是堯、舜、周、孔之正派則不可。然宋儒，今之堯、舜、周、孔也；韓愈闢佛，幾至殺身，況敢議今世之堯、舜、周、孔者乎！季友（姓朱，明代饒州鄱陽人）著書駁程、朱之說，發州決杖，況敢議及宋儒之學術品詣者乎！此言一出，身命之虞所必至也。然懼一身之禍而不言，委氣數於終誤，置民物於終壞，聽天地於終負，恐結舌安坐，不援溝瀆，與強暴橫逆內人於溝瀆者，其忍心害理不甚相遠也」。戴震、孟子字義疏證、理：「程子、朱子尊理而以爲天與我，……猶理爲形氣所汚壞，是聖人以下形氣皆大不美，……而其所謂理別爲湊泊附着之一物，猶老、莊、釋氏所謂『眞宰』、『眞空』之湊泊附着於形體也。理旣完全自足，難於言學以明理，故不得不分理氣爲二本，而咎形氣。蓋其說雜糅傅合而成，令學者眩惑於其中」。

㈡爲程朱辯護　閻循觀、文士詆先儒論：「夫程、朱之言，皆本六經也。……六經程、朱之所傳者，非字義故實而已也。其道在於君臣父子之經，終身治人之理。人道之所以經緯，天地之

所以貞固，鬼神之所以昭明者，皆在焉。如以字義故實而已，則古之善是者，宜莫如記醜而博之少正卯，而見棄於聖人，何也？況其所據以攻程、朱之說，又多程、朱所辨而廢之者，而非其博聞之有所不及也。然且呶呶焉不知止，多見其嵬瑣陋劣而不智也甚矣」。（清，國朝文錄）程晉芬、正學論下：「由漢及唐，孔、孟之眞傳不顯，而其學行默與古合者，亦代不乏人。及宋賢出，而修己治人之法，程功進序之方，燦然大明，毫釐不爽。程、朱諸儒，亦旣小試之，而事無不治。自是而降，守其教者四百年，志節功行，先後相望。雖其末流，亦往往有迂拘濡緩之弊，則學而不及者之過，非前人立教者之過也」。（同前）汪家禧、儒與二氏出入論：「周、邵之學，深明體用，繼以二程，實踐躬行，內聖外王，非僅激厲名節已也。惜後二陸，提倡心學，慈湖繼之，論漸空虛。朱子振六經絕續之傳，使聖學不流異教，天下貴虛，拯之以實，論說經典，章明禮教。……朱子立朝，本末賅備。僞學之禁，宋爲失人。後世和之，謂道學亡宋，何昧昧與？統論之，儒有鄭而經明，有韓而用彰，有朱而體立。二氏卒不能奪儒，三子之功也」。（同前）

參看：「陸王學派」、「二程」、「考亭學派」、「理學」各條。

象山學派

象山學派即陸象山所建立的心學派。象山講學以「先立乎其大」爲首要。嘗讀古書至「宇宙」二字，解者說：「四方上下曰宇，往古來今曰宙」。因而悟到：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事」。此言足以標示此派思想的特色。宋以後的學者，多批評象山是禪，象山講學的內容和宗旨，當然是儒家的，但他當體獨立，直示心性的簡易方法，確有禪風。

象山門人衆多，主要可分兩派：一爲江西，

一爲浙東。江西派的重要弟子有傅夢泉，鄧約禮，傅子雲，黃叔豐等。浙東派中最著名的有所謂明州四先生，或稱甬上四先生。這四位是：楊慈湖、袁絜齋、舒廣平、沈定川。

參看：「心學」、「陸王學派」、「先立乎其大者」、「明州四先生」各條。

十三畫

道

道這個名詞，在先秦典籍中，應用的極其泛濫，它的涵意包括合理、正當、治平、道路、理想、方法、通達、公等，此外天有天道，地有地道，人有人道，師有師道，君有君道，臣有臣道，即連智、仁、勇和五倫，也都是道。但使「道」成爲一個富有哲學意義的重要概念，且對傳統哲學裏的形上學的建立與發展，具有莫大影響的，是老子的功勞。

傳統哲學史中，關於道的材料太多，單單老子五千言，道字就出現了六十九次，所以下面所列的，完全是出於主觀的選擇。由於老子的道，已有不少專門的研究，所以只選了很少的幾條。由這個概念發展出來的本體論和宇宙論，在老子一開始就是混淆在一起的，因爲材料多，也多少使讀者可以方便些，所以這裏把它分成兩類，有的很明顯可以做如此區分，有的就很勉强。在以前的哲學家，根本就沒有這種區別，而且依照中國哲學的特性，是否應該做如此區分，也是可容爭辯的。

㈠**本體論的意義**　老子：「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門」。又：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道」。莊子、知北遊篇：「

道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎？道不當名」。又大宗師篇：「夫道，有情有信，無爲無形。可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老」。管子、內業篇：「夫道者，所以充形也，而人不能固。其往不復，其來不舍，謀乎莫聞其音，卒乎乃在於心；冥冥乎不見其形，淫淫乎與我俱生。不見其形，不聞其聲，而序其成，謂之道」。韓非子、揚搉篇：「夫道者，弘大而無形」。又解老篇：「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也」。呂氏春秋、大樂篇：「道也者，視之不見，聽之不聞，不可爲狀。有知不見之見，不聞之聞，無狀之狀者，則幾於知之矣。道也者，至精也，不可爲形，不可爲名，强爲之名，謂之太一」。董仲舒對策三：「道者，萬世亡弊。……道之大原出於天，天不變，道亦不變。」淮南子、原道訓：「夫道者，覆天，蓋地；廓四方，析八極；高不可極，深不可測；包裹天地，稟受無形；原流泉浡，沖而徐盈；混混滑滑，濁而徐清。故植之而塞于天地，橫之而彌于四海，施之無窮而無所朝夕；舒之幎於六合，卷之不盈於一握；約而能張，幽而能明；弱而能强，柔而能剛；橫四維而含陰陽，紘宇宙而章三光，甚淖而滒，甚纖而微」。抱朴子、道意篇：「道者，涵乾括坤，其本無名。論其無，則影響猶爲有焉；論其有，則萬物尚爲無焉。……以言乎邇，則周流秋毫而有餘焉；以言乎遠，則彌綸太虛而不足焉」。邵雍、觀物外篇：「道爲太極」。程頤、語錄：「寂然不動，感而遂通，此已言人分上事。若論道，則萬理皆具，更不說感與未感」。朱熹：「道之流行發見於天地之間，無所不在，在上則鳶之飛而戾於天者，此也；在下則魚之躍而出於淵者，此也；其在人則日用之間，人倫之際，夫

婦之所知所能，而聖人之所不知不能者，亦此也」。（濂洛關閩書卷十三）王夫之、正蒙、太和篇注：「道者，天地人物之通理，即所謂太極也」。章學誠、文史通義、原道上篇：「道者，萬事萬物之所以然也」。

(一)宇宙論的意義　老子：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。管子、四時篇：「道生天地，德出賢人。道生德，德生正（政），正生事」。又內業篇：「凡道無根無莖，無葉無榮。萬物以生，萬物以成，命之曰道」。又心術上篇：「道也者，動不見其形，施不見其德，萬物皆以得，然莫知其極」。韓非子、主道篇：「道者，萬物之始，是非之紀也」。又解老篇：「道者，萬物之所以成也」。周易、繫辭傳：「一陰一陽之謂道」。王廷相、愼言、道體篇：「有形亦是氣，無形亦是氣，道寓其中矣。有形，生氣也；無形、元氣也。元氣無息，故道亦無息。是故無形者，道之氐也；有形者，道之顯也」。王夫之、周易、外傳卷五：「道者，物之所衆著而共由者也。物之所著，惟其有可見之實也。物之所由，惟其有可循之恒也。既盈兩間而無不可見，盈兩間而無不可循，故盈兩間皆道也。可見者其象也，可循者其形也，出乎衆，入乎形，出乎形，入乎象。兩間皆形象，兩間皆陰陽也。……易固有一陰一陽之謂道，一之一之云者，蓋以言夫主持而分劑之也」。戴震、孟子字義疏證、道：「在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道」。

(二)人生論的意義　孟子、盡心下：「孟子曰：仁也者，人也，合而言之，道也」。莊子、知北遊篇：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道」。管子、內業篇：「道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也，所以修心而正形也」。又形勢解篇：「道者，所以變化身而之正理者也。故道在身，則言自順，行自正，事君自忠，事父自孝，遇人自理。

故曰：道之所設，身之化也」荀子、正名篇：「道者，古今之正權也；離道而內自擇，則不知禍福之所託」。韓非子、觀行篇：「古之人，目短於自見，故以鏡觀面；智短於自知，故以道正己。鏡無見疵之罪，道無明過之惡。目失鏡，則無以正鬚眉；身失道，則無以知迷惑」。文子、道德篇：「文子問道：老子曰：夫道者，小行之小得福，大行之大得福，盡行之天下服」。（群書治要）又精誠篇：「夫道者，藏精於內，棲神於心，靜漠恬淡，悅穆胸中，廓然無形，寂然無聲」。中庸：「率性之謂道，修道之謂敎」。揚雄、法言、問神篇：「夫道非天然，應時而造者，損益可知也」。皇甫謐、玄守論：「堅故終不損，厚故終不薄，苟能體堅厚之實，居不薄之眞，立乎損益之外，游乎形骸之表，則我道全矣」。（晉書本傳）李翺、復性書上篇：「道者，至誠也，誠而不息則虛，虛而不息則明，明而不息，則照天地而無遺。非他也，此盡性命之道也。哀哉！人皆可以及乎此，莫之止而不爲也，不亦惑邪」！劉蕺山、語錄：「心無物累便是道，莫於此外更求道。此外求道，妄也」。王夫之、宋論卷八：「道生於心，心之所安，道之所在」。

(四)政治的意義　左傳、桓公六年：「所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也」。僖公十三年：「天災流行，國家代有，救災恤鄰，道也。行道有福」。老子：「道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化」。管子、君臣上篇：「道也者，上之所以導民也。是故道德出於君，制令傳於相，事業程於官，百姓之力也，胥令而動者也」。又：「道者，成人之生也，非在人也，而聖王明君，善知而道之者也。是故治民有常道，而生則有常法。道也者，萬物之要也，爲人君者，執要而待之，則下雖有姦僞之心，不敢試也」。荀子、正名篇：「道也者，治之經理也」。

(五)道的性質　管子、內業篇：「凡道，必周

必密，必寬必舒，必堅必固」。韓非子、揚搉篇：「虛靜無爲，道之情也」。文子、道原篇：「道者，虛無、平易、淸靜、柔弱、純粹素樸，此五者道之形象也」。鶡冠子、一字篇：「言之如吹影，思之如鏤塵，聖智造迷，鬼神不識。唯不可爲，不可致，不可測，不可分。故曰天，曰命，曰神，曰玄，合曰道」。

(六)道與自然　老子：「人法地，地法天，天法道，道法自然」。莊子、知北遊篇：「天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不易，此其道與！……淵淵乎其若海，巍巍乎其終則復始也，運量萬物而不匱，則君子之道，彼其外與！萬物皆往資焉而不匱，此其道與」！何晏、無名論：「自然者，道也，道本無名，故老氏曰：彊爲之名」。(列子、仲尼篇注) 阮籍、大人先生傳：「今吾乃飄颻於天地之外，與造化爲友。朝飧湯谷，夕飲西海。將變化遷易，與道周始。此之於萬物，豈不厚哉？故不通於自然者，不足以言道」。章學誠、文史通義、原道上篇：「道有自然，聖人有不得不然，其事同乎？曰：不同。道無所爲而自然，聖人有所見而不得不然也。故言聖人體道可也，言聖人與道同體不可也」。

(七)道在思想上的貢獻與流弊　胡適、淮南王書、論道：「他們的大貢獻在於超出天地萬物之外，別假設一個『獨立而不改，周行而不殆』的道，使中國思想從此可以脫離鬼神主宰的迷信思想。然而他們忘了這『道』的觀念不過是一個假設，他們把自己的假設認作了有眞實的存在，遂以爲已尋得了宇宙萬物的最後原理：『萬物各異理，而道總稽萬物之理』，有了這總稽萬物之理的原理，便可以不必尋求那各個的理了。故道的觀念在哲學史上有破除迷信的功用，而其結果也可以阻礙科學的發達。人人自謂知『道』，而不用求物物之『理』，這是最大的害處」。

(八)道與原始宗教的關係　黃文山、圖騰制度

及其與中國哲學起源的關係：「道的原則與圖騰社會的『摩納』概念相同，且包涵四種元素：⑴古社會受神的原則之觀念支配，自然宗教及其派生體的陰陽觀念，本質是這種信仰的說明。⑵道的理想在建立諧和的完美的秩序，不論屬於社會的或宇宙的，而這也是老子和孔子思想的共同的基本的元素。⑶當這種概念在那時社會界佔着優勢時，當然想到應用的問題，後者是一種技術和訓練的事情。老子與孔子在這方面，自然是分道揚鑣的。孔子說：『道不同不相爲謀』，殆指此而言。但實際上每派的教條均希望與宇宙的『道』相證同的。⑷第四種元素爲老子所加入的，那是辨證的——『反者道之動』——這與黑格爾的辨證法有點相類。由上所述，我們要建立兩點：一，道的概念是圖騰社會的原則，與初民社會的『摩納』相同。二，老子、孔子並沒有創始了『道』的哲學概念，此種圖騰文化的原則，在這些哲學家興起之前早經存在了」。（中研院民族學研究所集刊九期）

參看：「人道」、「天道」、「太極」、「太一」、「自然」、「宇宙起源論」各條。

參考文獻：

⑴唐君毅、中國哲學原論，第十一章：「原道上」，第十二章：「原道下」。五十五年，香港人生出版社。

⑵楊慶儀、「莊子思想要略」文，大陸雜誌，第二九卷第十二期。

⑶陳鼓應、老子哲學系統的形成和開展，見老子今註今譯及評介。五十九年，臺灣商務。

⑷陳鼓應、莊子『道』的意義之解析，見莊子哲學探究，六十四年自印本。

道統

㈠道統觀念的來歷　文子、道原篇：「古者三王，得道之統，立于中央，神與化遊，以撫四方」。錢大昕、十駕齋養新錄、道統：「道統二

字，始見於李元綱聖門事業圖，其第一圖曰傳道正統，以明道、伊川承孟子。其書成于乾道壬辰，與朱文公同時」。

㈠**道統觀念初期的演進**　韋政通、先秦七大哲學家、孟子：「儒家的道統觀念，開始於孔子的『古帝理想化』。所謂古帝理想化，就是孔子把古代的帝王，套進儒家的框架，使古代的帝王，都成爲儒道的實踐者，作爲推行儒道宣揚的根據。這個觀念到孟子手中，已經成型，我們比較論、孟二書，可以很清楚看出道統觀念在最初的演進：A，孔子所理想化的古帝中，只有堯、舜、禹、稷。孟子所理想化的古帝中，除這四者之外，又加上了湯。B，孔子宗周，但以周公爲文化的代表，很少提到文王。孟子裏只有一次提到周公，而多次稱讚文王的德化，並加進了武王，文、武並稱，蓋始于孟子。C，孔子雖把古帝理想化，但屬散見，絲毫看不出有統緒的系絡。到孟子，因加進了商湯和武王，於是從堯、舜到周公、孔子，順着朝代的次序，很自然就出現了一條縱貫的系絡。在孟子裏，有意把古帝連成一條系絡的證據有三個：第一個證據見於離婁下，孟子分論諸帝的德性和爲人，他們的順序是：禹→湯→文王→武王→周公。第二個證據見於滕文公下，孟子提出一治一亂的歷史觀，而所有的古帝都代表歷史上的治世，他們的順序是：堯→禹→周公→孔子。第三個證據見於盡心下，在這一節裏，孟子從古史中提出證據以說明他『五百年必有王者興』之說，順序是：堯→舜→禹→湯→文王→孔子。這三個證據，足以說明，儒家的道統觀，是經由孟子而形成。這些道統中的人物，代表儒家理想的化身。從此道統觀念和儒家理想，成爲一而二，二而一的不可分割體。歷代儒者唯一的使命，即在要求實現這個理想，宏揚這個道統」。

㈡道統論　董仲舒對策三：「臣聞夫樂而不亂，復而不厭者謂之道，道者，萬世亡弊，弊者

道之失也。……三王之道，所祖不同，非其相反，將以捄益扶衰，所遭之變然也。故孔子曰：『亡爲而治者，其舜虖』！改正朔，易服色，以順天命而已，其餘盡循堯道，何更爲哉！故王者有改制之名，亡變道之實。然夏上忠，殷上敬，周上文者，所繼之捄當用此也。孔子曰：『殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也』。此言百王之用以此三者矣。夏因於虞，而獨不言所損益者，其道如一而所上同也。道之大原出於天，天不變，道亦不變，是以禹繼舜，舜繼堯，三聖相受而守一道，亡救弊之政也，故不言其所益損也」。韓愈、原道：「曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所謂道也，……堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳焉」。程頤、明道先生墓表：「孟軻死，聖人之學不傳，學不傳，千載無眞儒，先生生於千四百年之後一人而已」！朱熹、中庸章句序：「中庸何爲而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神，繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則『允執厥中』者，堯之所以授舜也；『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』者，舜之所以授禹也；堯之一言，至矣盡矣，而舜復益之以三言，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。……自是以來，聖聖相承，若成湯、文、武之爲君，皐陶、伊、傅、周、召之爲臣，既皆以此而接夫道統之傳。若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯、舜者。……自是而又再傳以得孟氏，爲能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。則吾道之所寄，不越乎言語文字之間。而異端之說日新月盛，以至於老、佛之徒出，則彌近理而大亂眞矣。然而尙幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考、以續夫千載不傳之緒，得有所據，以斥夫二家似是之非。蓋

子思之功於是爲大，而微程夫子，則亦莫能因其語而得其心也」。黃幹：「道之正統，待人而後傳。……由孟子而後，周、程、張子繼其絕，至熹而始著」。（宋史、朱熹傳引）李二曲、二曲集、南行述：「古今有治統有道統，治統不可一日無人，道統亦不可一日無人，而道統與治統嘗相爲盛衰而終始，故治統開道統始開，而道統盛治統愈盛。道統之大成集於孔子，至程朱而繼其統。然天下之生久矣，一治一亂，而道統之中又有治亂焉，正學出而反經興行，道統之一治也，僞學出而近理奪朱，道統之一亂也。道統亂而以學術殺人心，孟夫子所以不得已而好辯也」。錢穆、孔子與春秋：「由漢儒言之，古代道統是五德三統遞相移轉的，是百王異統的。由韓愈言之，則變爲一線相承了。此後人都接受了韓愈的一統觀，更不懂西漢人的多統觀。不僅統的觀念不同，而道的觀念也不同了。西漢人所重是王道，韓愈以下所重是人道，西漢人認爲王道是人道最高的表現，最大的實踐，而韓愈以下，似乎只認王道是包括在人道裏之一節目。……此因韓愈重敎不重治，他把治道包括於敎道，所以在他的一線相承的道統裏，特地舉出孔子來和老聃、佛陀相比論，而在孔子之後又增出一孟子。韓愈此一種道統觀之重要點，其實尚不是重要在開啓他後面的，而更要在轉變了他前面的」。陶希聖、道統中之席位的演變：「在前代祀典上，帝王系統與聖哲系統，二者的意義，迥不相同。前者是政治的，後者是敎育的。唐貞元至元和年間，古文運動風飈雲湧，韓退之（愈）崛起其間，外而排斥佛、老的出世思想，內而擺脫注疏的煩瑣哲學，直溯儒學的源流，倡道統論。道統論的主旨是以周公、孔子繼二帝三王之統，更以孟子繼孔子之統。但是退之對於帝王系統與聖哲系統二者，雖加以結合，仍有個分別。他說：『由周公而上，上而爲君，故其事行。由周公而下，下而爲臣，故其長說』。這個分別，在倫理

與禮制上，是應有的」。

㈣道統的排他性　呂坤、呻吟語、談道：「除了箇中字，更定道統不得。傍流之至聖，不如正路之賢人，故道統寧中絕，不以傍流繼嗣。何者？氣脈不同也？予嘗曰：『寧爲道統家奴婢，不爲傍流家宗子』。」又聖賢：「天下古今一條大路，曰大中至正，是天造地設地。這箇路上，古今不多幾人走？曰：堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔、顏、曾、思、孟，其餘識得的，周、程、張、朱，雖不到盡頭，畢竟是這路上人。將這箇路來比較古今人，雖伯夷、伊、惠，也是異端，更那說那佛、老、楊、墨、陰陽、術數諸家」？汪家禧、儒與二氏出入論：「夫堯、舜、文、武、周公、孔子，萬世不易之道也。儒述之，其道亦不可易。道家始皇帝，而黃帝無書。釋氏梵夾，其文且殊，其言安足信。舍章著之典籍，信假託之虛辭，是惑矣」。（清、國朝文錄）張東蓀、思想與社會、中國道統（上）儒家思想：「中國固有的道統這個概念，其中主要的成分有排他性在內。最先提出這種意思的就是孟子。孟子推崇孔子，而排斥楊、墨，即不以楊、墨爲道統中之一分子，反以爲因爲有了異說而致道統中絕」。

㈤反道統　韓非子、顯學篇：「孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂眞堯、舜，堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？殷、周七百餘歲，虞夏二千餘歲，而不能定儒、墨之眞，今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。故明據先王，必定堯、舜者，非愚則誣也。愚誣之學，雜反之行，明主弗受也」。王陽明、傳習錄中：「夫道，天下之公道也，學，天下之公學也，非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。天下之公也，公言之而已矣。故言之而是，雖異於己，乃益於己也。言之而非，雖同於己，適損於己也」。李贄、藏書、德業儒臣

前論：「李生曰：道之在人，猶水之在地也；人之求道，猶之掘地而求水也。然則水無不在地，人無不載道也審矣，而謂水有不流，道有不傳，可乎？……彼謂『軻之死不得其傳』者，眞大謬也。惟此言出，而後宋人直以濂、洛、關、閩接孟氏之傳，謂爲知言云。吁！自秦而漢而唐而後至於宋，中間歷晉以及五代，無慮千數百年，若謂地盡不泉，則人皆渴死久矣；若謂人盡不得道，則人道滅矣，何以能長久也？終遂泯沒不見，混沌無聞，直待有宋而始開闢而後可也？何宋室愈以不競，奄奄如垂絕之人，而反不如彼之失傳者哉？好自尊大標幟，而不知其詬誣，亦太甚矣」！費密、弘道書上、卷一：「道統之說，孔子未言也。不特孔子未言，七十子亦未言，七十子門人亦未言；百餘歲後，孟軻、荀卿諸儒亦未言也。……流傳至南宋，遂私立道統。自道統之說行，于是羲、農以來堯、舜、禹、湯、文、武裁成天地，周萬物而濟天下之道，忽然不屬之君上而屬之儒生，致使後之論道者，草野重於朝廷，空言高於實事」。袁枚、代潘學士答雷翠庭祭酒書：「夫道無統也，若大路然。堯、舜、禹、湯孔子終身由之者也；漢、唐君臣履乎其中，而時軼乎其外者也；其餘則偶一至焉者也。天不厭漢、唐而受其蒸嘗，亦曰彼合乎道則以道歸之。彼不合乎道則自棄於道耳，道固自在而未嘗絕也。後儒沾沾於道外增一統字，以爲今日在上，明日在下，交付若有形，收藏若有物，道甚公而忽私之，道甚廣而忽狹之、陋矣。三代之時，道統在上，而未必不在下。三代以後，道統在下，而未必不在上。合乎道則人人可以得之，離乎道則人人可以失之」。

參看：「攻乎異端」、「十六字心傳」條。

參考文獻：

(1)陶希聖、「宋五子在道統中之席位」文，中央日報副刊。

(2)陶希聖、「道統中之席位的演變」文，中央

日報副刊，六十一年一月十二日

道學

宋史有道學傳，道學就是理學。據與朱熹同時稍後的葉水心在奏疏中爲受謗的理學家辯護道：「小人殘害忠良，率有指目，近又倡爲道學之名，陳丙倡之，陳賈和之」。照這樣說，「道學」一名，乃反理學家人士欲加之罪才造出來的。不過這個說法，不一定可靠，因爲朱熹不僅把道學一詞應用到大學章句：「如切如磋者，道學也」。而且在中庸章句序裏，把「道學」一詞與「道統」視爲同義，如：「中庸何爲而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神，繼天立極，而道統之傳有自來矣」。假如「道學」之名果眞是反對者所倡，依常情判斷，朱熹似不應拿來作如此鄭重地應用。

道學一詞雖進入正史，但直到明末，似仍有人懷疑，如李二曲、二曲集、盩厔答問：「然則又有道學何也？曰：儒者之學，明體達用之學也。秦、漢以來，此學不明，醇厚者梏於章句，俊爽者流於浮詞，獨洛、閩諸大老，始慨然以明體適用爲倡，於是遂有道學、俗學之別，其實道學即儒學，非於儒學之外別有所謂道學也」。

現在仍有人稱帶腐朽氣的讀書人爲「道學夫子」。道學被輕視，實不自今日始，十六世紀的呂坤就已不願人加以道學之名。如呻吟語、談道：「人問：君是道學否？曰：我不是道學」。

參看：「理學」、「宋學」、「新儒學」各條。

道家

先秦本無道家之名，在秦、漢之際興起的道家，是以前思想的大混合，無異是個雜家。這個大混合的思想，有個中心的概念，就是老、莊的「道」，所以後來也就稱老、莊爲道家，一直到現在都是這樣。

(一)道家的來歷　漢書、藝文志、諸子略：「道家者流，蓋出于史官」。馮友蘭、原名法陰陽道德：「道家者流，出於隱士。……道家出於隱士，故其理想中人物，爲許由、務光之徒。此等人對於政治社會，皆取旁觀態度，此態度在道家思想中，隨時皆可見」。胡適、說儒：「道家一個名詞，不見於先秦古書中，在史記的陳平世家，封禪書，太史公自序裏，我們第一次見着『道家』一個名詞。司馬談父子所謂『道家』，乃是一個『因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要』的混合學派。因爲是個混合折衷的學派，他的起源當然最晚，約在戰國的最後期與秦、漢之間，這是毫無可疑的歷史事實」。

(二)道家的廣義　胡適、中國中古思想史長編、齊學與黃老之學：「道家一個名詞專指那戰國末年以至秦、漢之間新起來的『黃老之學』，而黃老之學起於齊學。齊學成了道家，然後能征服全中國的思想信仰至二千多年，而勢力還不曾銷滅」。又雜家與道家：「秦以後的思想，凡折衷調和於古代各派思想的，便用這個廣泛的道術原意，稱爲『道家』。道家本有包羅一切道術的意義，所謂『因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要』是也。故司馬談所謂道家，正是漢書所謂『兼儒、墨，合名、法』的雜家。這是『道家』一個名詞的廣義」。

(三)老莊何以也稱道家　胡適、中國中古思想史長編、雜家與道家：「但道家雖然兼收並蓄，畢竟有個中心思想，那便是老子一脈下來所主張的無爲而無不爲的天道自然變化的觀念，即是司馬談所謂『與時遷移，應物變化』的道。因爲這個大混合的中心思想在此，所以『道家』之名也可以移到那個中心思想系統的一班老祖宗的身上去，於是老子、莊子一系的思想便也叫做『道家』了。這便是道家一個名詞的狹義」。

(四)對道家的評論　史記、太史公自序——論六家要旨：「道家使人精神專一，動合無形，贍

足萬物。其爲術也，因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要，與時遷移，應物變化。立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。……至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也」。漢書、藝文志、諸子略：「道家……歷記成敗、存亡、禍福、古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此人君南面之術也。合于堯之克攘，易之嗛嗛，一謙而四益，此其所長也。及放者爲之，則欲絕去禮學，兼棄仁義；曰：獨任清虛，可以爲治」。

參看：「黃老」、「無爲」、「無爲而治」、「道」、「自然」各條。

道與德

㈠道與德的不同　老子：「失道而後德」。又：「萬物莫不尊道而貴德，道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」。莊子、天地篇：「通於天地者，德也；行於萬物者，道也」。又：「形非道不生；生非德不明」。管子、心術上篇：「德者道之舍，物得以生，生知得以職道之精。故德者得也，得也者，其謂所得以然也。以無爲之謂道，舍之之謂德。故道之與德無間，故言之者不別也。間之理者，謂其所以舍也」。又：「虛無無形謂之道，化育萬物謂之德」。韓非子、揚搉篇：「夫道者，弘大而無形；德者，覈理而普至。……故曰：道不同於萬物，德不同於陰陽」。文子、精誠篇：「老子曰：夫道之與德，若韋之爲革，遠之即邇，近之即疏，稽之不得，察之不虛」。關尹子、一宇篇：「道終不可得，彼可得者，名德不明道」。大戴禮記、主言篇：「道者所以明德也，德者所以尊道也，是故非德不尊，非道不明」。淮南子、原道訓：「夫喜怒者，道之邪也，憂悲者，德之失也」。又精神訓：「夫悲樂者，德之邪也，喜怒者，道之過也」。周敦

頤、通書、愼動：「動而正曰道，用而和曰德」。又師友上：「天地間，至尊者道，至貴者德而已矣」。張載、正蒙、神化篇：「神，天德；化，天道。德，其體；道，其用；一於氣而已」。江袤：「道德實同而名異。……無所不在之謂道，自其所得之謂德。道，人之所共由；德者，人之所自得也」。（焦竑、老子翼卷七引）

㈠道與德新解　馮友蘭中國哲學史、老子及道家中之老學：「道爲天地萬物所以生之總原理，德爲一物所以生之原理，即韓非子所謂『萬物各異理』之理也」。嚴靈峯、老子書中『德』字之系統的研究：「老子所說的『道之用』，也就是『道之德』。再若依老子的『有之以爲利，無之以爲用』的說法，那麼這個界說可以翻成：『以道爲利，以德爲用』。這樣，『道』便是：有、動、根據、原因和本質；德便是：無、靜、顯現、現象和效用。道是體，德是用，再明白不過了」。唐君毅、中國哲學原論、老子言道之六義貫釋上：「自道之別於德上說，即道乃從天地萬物之共同之本始或本母上言，即自天地萬物之全體之公上言；德乃從道之關聯於分別之人物言。人物之德，即從人物之個體之私（私猶自己）之所得上言；道之玄德，則爲再就此德之屬於道體之自己而言」。

㈡道德與仁義　文子、精誠篇：「是故道散而爲德，德溢而爲仁義，仁義立而道德廢矣」。韓愈、原道：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。仁與義爲定名，道與德爲虛位，故道有君子小人，而德有凶有吉。老子之小仁義，非毀之也，其見者小也；坐井而觀天，曰天小者，非天小也。……其所謂道，道其所道，非吾所謂道也；其所謂德，德其所德，非吾所謂德也。凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也，天下之公言也；老子之所謂道德云者，去仁與義言之也，一人之私言也」。章炳麟、叢書、菿漢微言：「老子以道德爲高於

仁義，仲尼亦云：志於道，據於德，依於仁。何平叔說道不可體，故志之而已。德有成形，故可據，仁者功施於人，故可依之。是道德果在仁義上矣。仁義唯有施戒忍進四度，而定智皆劣，通在人乘。道德則六度賅之，惟菩薩乘是。故其言有別仲尼」。

參看：「道」、「體用」條。

參考文獻：

嚴靈峯、老子書中「德」字之系統的研究（上）（下），大陸雜誌十八卷第一、二期。

道與器

道與器，是中國形上學中一對重要的概念。最初出現於周易繫辭傳，在繫辭傳裏，道與器分成形上下兩截，顯然是兩個世界。到宋儒，一方面承認道與器之不同，另一方面有二者不相離，和道在器中之說。到了明、清，有更新的發展，思想家們大多强調離器無道。至近代，則又更進一步重視器用的世界。從價值上看，最初是重道而輕器，其次則二者並重，然後則重器輕道。從這個發展的線索，中國的哲學，是從一個玄思的世界裏，經由長期苦難的經驗，一步一步發展出終于正視生存環境的智慧。玄思乃人類創發性思想的動力之一，但它最後終必落到實際問題上考驗其價值。

㈠形上與形下　周易、繫辭傳：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。程顥、語錄：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。若如或者以清虛一大爲天道，則乃以器言，而非道也」。朱子、語類卷二四：「諸先生都舉形而上下，如何說？曰：可見底是器，不可見底是道。理是道，物是器」。又卷七五：「形而上者是理，才有作用，便是形而下者。事物雖大，皆形而下者。堯、舜之事業是也。理雖小，皆形而上者」。戴震、孟子字義疏證、天道：「易『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，本非爲『道』、『器』

言之，以『道』、『器』區別其『形而上』、『形而下』耳。形，謂已成形質；形而上，猶曰形以前，形而下，猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器，言乎一成而不變；道，言乎體物而不可遺。不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也；其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也」。

(二)道與器同於理與氣　朱熹、文集、答黃道夫：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。其性其形，雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明，不可亂也」。

(三)道與器不二不離　程顥、語錄：「須著如此說，器亦道，道亦器。但得道在，不繫今與後，己與人」。朱熹、語類卷七五：「問：形而上下，如何以形言？曰：此言最的當。設若以有形無形言之，便是物與理相間斷了。所以截得分明者，只是上下之間，分別得一箇界止分明。器亦道，道亦器，有分別而不相離也」。羅欽順、困知記附錄、答林次崖僉憲：「明道嘗曰：『形而上爲道，形而下爲器，須着如此說，器亦道，道亦器』。又曰：『陰陽亦形而下者，而曰道者，惟此語截得上下最分明。原來只是此道，要在人默而識之』。竊詳其意，蓋以『上天之載，無聲無臭』，不說個形而上下，則此理無自而明，非溺於空虛，即膠於形器，故曰：『須着如此看』。名雖有道器之別，然實非二物，故曰『器亦道，道亦器』也。至於『原來只此是道』一語，則理氣渾然，更無罅縫，雖欲二之，自不容於二之，正欲學者就形而下者之中悟形而上者之妙，二之則不是也」。呂坤、呻吟語、談道：「道器非兩物，理氣非兩件。成象成形者器，所以然者道；生物成物者氣，所以然者理。道與理，視之無迹，捫之無物，必分道器理氣爲兩項，殊

爲未精。……形而上，無體者也，萬有之父母，故曰道；形而下，有體者也，一道之凝結，故曰器。理氣亦然。生天生地，生人生物，皆氣也；所以然者，理也；安得對待而言之？若對待爲二，則費隱亦二矣」。方以智、物理小識、總論：「性命之理，必以象數爲徵。未形則無可言，一形則上道下器，分而合者也」。

㈣**道在器中**　葉適、進卷總義：「上古聖人之治天下，至矣。其道在於器數，其通變在於事物；……無驗於事者，其言不合；無考於器者，其道不化；論高而實違，是又不可也」。黃宗羲、先師蕺山先生文集序：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。器在斯道在，離器而道不可見」。顧炎武、日知錄、形而下者爲之器：「非器則道無所寓」。

㈤**離器無道**　王夫之、周易外傳卷五：「天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之。雖然，苟有其器矣，豈患無道哉？君子之所不知，而聖人知之。聖人之所不能，而匹夫匹婦能之。人或昧於其道者，其器不成；不成，非無器也。無其器則無其道，人鮮能言之，而固其誠然者也」。又思問錄、內篇：「統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器，無非一陰一陽之和而成，盡器則道在其中矣。聖人之所不知不能者，器也，夫婦之所與知與能者，道也。故盡器難矣。盡器則道無不貫，盡道所以審器。知至於盡器，能至於踐形，德盛矣哉」！章學誠、文史通義、原道中：「道不離器，猶影不離形。後世服夫子之教者自六經，以謂六經載道之書也，而不知六經皆器也」。

㈥**器足以光大道**　鄭觀應、盛世危言、道器：「夫道，彌綸宇宙，涵蓋古今，成人成物，生天生地，豈後天形器之學所可等量而觀！然易獨以形上形下發明之者，非舉小不足以見大，非踐跡不足以窮神」。

㈦道爲用器爲體　譚嗣同、全集、報貝元徵書：「故道，用也；器，體也。體立而用行，器存而道不亡。自學者不審，誤以道爲體，道始迷離徜恍，若一幻物，虛懸於空漠無朕之際，而果何物也耶？將非所謂惑世誣民異端者耶！夫苟辨道之不離乎器，則天下之爲器亦大矣。器既變，道安得獨不變，變而仍爲器，亦仍不離乎道。人自不能棄器，又何以棄道哉。且道非聖人所獨有也，尤非中國所私有也。惟聖人能盡之於器，故以歸諸於聖人。以歸諸聖人猶之可也，彼外洋莫不有之，以私諸中國則不可」。

參看：「理與氣」、「體用」、「形而上與形而下」各條。

愛

中國哲學傳統裏，以愛發展出一套理論的，當推墨子的「兼愛」學說。墨子的兼愛是功利主義的，後來哲學史上，幾乎一直處於被貶的地位。與西方思想中的愛具有同等地位的，在中國是仁，儒家講愛亦是從仁說，而重視它的倫理性和相對性，既不富有宗敎色彩，也不强調它的犧牲表現。

呂氏春秋中以愛爲善不善的標準，是一種具有發展性的想法，可惜並沒引起後世的注意。

㈠相對的愛　孟子、離婁下：「仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恒愛之，敬人者人恒敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉！其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也，我必不忠；自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：此亦妄人也已矣，如此則與禽獸奚擇哉，於禽獸又何難焉」！

㈡對愛的懷疑　韓非子、八說篇：「慈母之於弱子也，愛不可爲前。然而弱子有僻行，使之隨師；有惡病，使之事醫。不隨師，則陷於刑；不事醫，則疑於死。慈母雖愛，無益於振刑救

死，則存子者非愛也。子母之性，愛也；臣主之權，筴也。母不能以愛存家，君安能以愛持國」？又姦刧弑臣篇：「從是觀之，則聖人之治國也，固有使人不得不爲我之道，而不恃人之以愛爲我也。恃人之以愛爲我者危矣，恃吾不可不爲者安矣」。

(三)愛乃善不善的標準　呂氏春秋、聽言篇：「善不善，本於利，本於愛，愛、利之道大矣」。

(四)愼愛說　劉廙、愼愛說：「夫人主莫不愛愛己，而莫知愛己者之不足愛也，故惑小臣之佞，而不能廢也，忘違己之益己，而不能用也。夫犬之爲猛也，莫不愛其主矣。見其主則騰踊而不能自禁，此歡愛之甚也。有非則鳴吠而不遑于夙夜，此自效之至也。昔宋人有沽酒者，酒酸而不售，何也？以其有猛犬之故也。夫犬知愛其主，而不能爲其主慮酒酸之患者不噬也。夫小臣之欲忠其主也，知愛之而不能去其嫉妬之心，又安能敬有道爲己願稷契之佐哉？此養犬以求不貧，愛小臣以喪良賢也。悲夫！爲國者之不可不察也」。（全三國文）

(五)審愛說　劉廙、審愛說：「爲人君者，莫不利小人以廣其視聽，謂視聽之可以益己也。今彼有惡而己不見，無善而己愛之者，何也？智不周其惡，而義不能割其情也。己不能割情于所愛，慮不能覩其得失之機，彼亦能見己成敗于所闇，割私情以事其上哉？其勢適足以厚姦人之資，此朋黨者之所以日固，獨善之所以孤弄也！故視聽日多，而闇蔽日甚，豈不詭哉」！（全三國文）

參看：「仁」、「博愛」、「兼愛」、「差等的愛」各條。

勢

勢在法家哲學裏，是一個極重要的觀念，它代表權力和地位。尤其在韓非的哲學裏，是三鼎

足（法、術、勢）之一，它的重要性，甚至超過法與術。因人主若無勢，則法不能行，而術的運用最重要的目的在維護君勢，若無勢，術將失其所依。

此外勢在兵學上也是一個重要的觀念，孫臏視「勢」為用兵之道的四要項（陣、勢、變、權）之一。

㈠勢在兵學上的應用　孫武兵法、計篇：「計利以聽，乃為之勢，以佐其外。勢者，因利而制權也」。孫臏兵法、勢備篇：「凡兵之道四：曰陣、曰勢、曰變、曰權。察此四者，所以破強敵，取猛將也」。

㈡勢與治亂的關係　韓非子、難勢篇：「夫勢者，非能必使賢者用己而不肖者不用己也。賢者用之則天下治，不肖者用之則天下亂。……夫勢者，便治而利亂者也。……抱法處勢則治，背法去勢則亂」。又顯學篇：「是力多則人朝，力寡則朝於人，故明君務力。夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也」。葉適、水心文集、治勢：「欲治天下而不見其勢，天下不可治矣。……古之人君，若堯、舜、禹、湯、文、武，漢之高祖光武，唐之太宗，此其人皆能以一身為天下之勢；雖其功德有厚薄，治效有淺深，而要以為天下之勢在己不在物。……及其後世，天下之勢在物而不在己，故其勢之至也，湯湯然而莫能遏，反舉人君威福之柄以佐其鋒；至其去也，坐視而不能止，而國家隨之以亡。夫不能以一身為天下之勢，而用區之刑罰以就天下之勢而求安其身者，臣未見其可也」。

㈢勢為人主所獨佔的統治術　管子、明法解篇：「人主之所以制臣下者，威勢也。故威勢在下，則主制於臣；威勢在上，則臣制於主。夫蔽主者，非塞其門，守其戶也，然而令不行，禁不止，所欲不得者，失其威勢也。故威勢獨在於主，則群臣畏敬；法政獨出於主，則天下服德。

故威勢分於臣，則令不行，法政出於臣，則民不聽。故明主之治天下也，威勢獨在於主，而不與臣共，法政獨制於主，而不從臣出。故明法曰，威不兩錯，政不二門」。商君書、禁使篇：「故恃丞監而治者，僅存之治也。通數者不然也，別其勢，難其道，故曰：其勢難匿者，雖跖不爲非焉，故先王貴勢」。愼子、威德篇：「堯爲匹夫，不能使其鄰家；至南面而王，則令行禁止。由此觀之，賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣」。韓非子、五蠹篇：「民者固服於勢，勢誠易以服人，故仲尼反爲臣，而哀公顧爲君。仲尼非懷其義，服其勢也。故以義，則仲尼不服於哀公，乘勢，則哀公臣仲尼」。鄧析子、無厚篇：「勢者，君之輿；威者，君之策；臣者，君之馬；民者，君之輪；勢固，則輿安；威定，則策勁；臣順，則馬良；民和，則輪利。爲國失此，必有覆輿奔馬、折策敗輪之患，安得不危！輪敗策折，馬奔輿覆，則載者亦傾矣」。尹文子、大道上：「勢者，制法之利器，群下不可妄爲；人君……有勢，而使群下得爲，非勢之重者」。淮南子、主術訓：「夫臣主之相與也，非有父子之厚，骨肉之親也，而竭力殊死不辭其軀者，何也？勢有使之然也」。

參看：「法」、「術」條。

誅

㈠**該殺的罪狀** 禮記、王制篇：「析言破律，亂名改作，執左道以亂政，殺。作淫聲異服奇技奇器以疑衆，殺。行僞而堅，言僞而辯，學非而博，順非而澤以疑衆，殺。假於鬼神時日卜筮以疑衆，殺。此四誅者，不以聽」。尹文子、大道下：「人有惡者五，而竊盜姦私不與焉：一曰心達而險，二曰行僻而堅，三曰言僞而辨，四曰強記而博，五曰順非而澤。此五者有一于人，不免君子之誅，而少正卯兼有之，……此小人之雄桀也，不可不誅也」。

㈠子產誅鄧析　呂氏春秋、離謂篇：「子產治鄭，鄧析務難之，與民之有獄者約，大獄一衣，小獄襦袴，民之獻衣襦袴而學訟者，不可勝數，以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可因變，所欲勝，因勝，所欲罪，因罪。鄭國大亂，民口讙譁，子產患之，於是殺鄧析而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行。今世之人，多欲治其國，而莫之誅鄧析之類，此所以欲治而愈亂也」。

㈡評王制言誅　胡適、容忍與自由：「我在五十年前，完全沒有懂得這一段說的『誅』，正是中國專制政體之下禁止新思想、新學術、新信仰、新藝術的經典的根據。……我當時完全沒有想到第四誅的『假於鬼神……以疑衆』和第一誅的『執左道以亂政』的兩條罪名都可以用來摧殘宗教信仰的自由。我當時也完全沒有注意到鄭玄註裏用了公輸般作『奇技異器』的例子；更沒有注意到孔穎達正義裏學了『孔子爲魯司寇七日而誅少正卯』的例子來解釋『行僞而堅，言僞而辯，學非而博，順非而澤以疑衆，殺』。故第二誅可以用來禁絕藝術創作的言由，也可以用來殺許多發明『奇技異器』的科學家。故第三誅可以用來摧殘思想的自由，言論的自由，著作出版的自由」。（胡適選集、雜文）

參看：「止謗」、「攻乎異端」條。

達

㈠何謂達　論語、顏淵篇：「子張問士，何如斯可謂之達矣？子曰：何哉，爾所謂達者？子張對曰：在邦必聞，在家必聞。子曰：是聞也，非達也。夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在邦必達，在家必達」。文子、上義篇：「老子曰：凡學者，能明于天人之分，通于治亂之本，澄心清意以存之，見其終始，反于虛無，可謂達矣」。大戴禮記、曾子制言上：「弟子問於曾子曰：夫士何如則可以爲達矣？曾子

曰：不能則學，疑則問，欲行則比賢，雖有險道循行，達矣」。抱朴子、行品篇：「順通塞而一情，任性命而不滯者，達人也」。

(二)達的功效　呂氏春秋、知分篇：「達士者，達乎生死之分。達乎生死之分，則利害存亡弗能惑矣。故晏子與崔杼盟而不變其義，延陵季子吳人願以爲王而不肯，孫叔敖三爲令尹而不喜，三去令尹而不憂，皆有所達也。有所達則物弗能惑」。

敬

尙書和詩經裏已有敬的觀念，且有濃厚的道德意味，如書、召誥：「惟不敬厥德，乃早墜厥命」。又無逸「則皇自敬德」。詩、小雅、雨無正：「各敬爾身」。又魯頌、泮水：「穆穆魯侯，敬明其德」。論語裏用了二十一個「敬」字，大體皆就行事而言，還沒有對敬字的涵義做進一步的規定。

左傳和孟子已開始對「敬」的本身做解釋，但使敬在道德工夫論中佔有重要地位的，則始於周易、文言傳「敬以直內」一義。由於這一轉變——從泛泛的道德意義，定位到實踐工夫上來——，才使敬在後來宋代理學的心性理論中獲得很大的發展。

(一)何謂敬　左傳、僖公三十三年：「敬，德之聚也。能敬，必有德，德以治民，君請用之」。孟子、離婁上：「陳善閉邪謂之敬」。

(二)敬的工夫　周易、文言傳：「敬以直內，義以方外」。程顥、語錄：「學者不必遠求，近取諸身，只明人理，敬而已矣，便是約處。易之乾卦言聖人之學，坤卦言賢人之學，惟言『敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤』。至於聖人亦止如是，更無別途。……『思無邪』，『無不敬』，只此二句，循而行之，安得有差！有差者皆由不敬不正也」。程頤、語錄：「涵養須用敬，進學則在致知」。又：「所謂敬者，主一之謂。

敬所謂一者，無適之謂一」。朱熹、語類卷九：「持敬是窮理之本，窮得理明又是養心之助」。又卷十二：「敬字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷」。又：「敬只是此心自作主宰處」。又：「自早至暮有許多事，不成說事多撓亂，我且去靜坐。敬不是如此。若事至前，而自家却要主靜，頑然不應，便是心都死了。無事時，敬在裏面；有事時，敬在事上；有事無事，吾之敬未嘗間斷也」。李二曲、二曲集、傳心錄：「敢問下學立心之始當以何者爲主？先生曰：用功莫先於主敬，敬之一字，徹上徹下的工夫，千聖心傳，總不外此」。熊十力、讀經示要、卷二：「夫聖學幽遠，非僅事知解工夫者，可以契悟。原其入德之門，必由敬畏；且非止入門一段工夫而已，以此下學，即以此上達，由始學以至成聖，蓋終其身亹亹焉而無一息可忘敬畏者」。

㈢敬與誠　程顥、語錄：「誠者天之道，敬者人事之本，敬則誠」。劉蕺山、易簀語：「爲學之要，一誠盡之矣，而主敬其功也。敬則誠」。

㈣敬與義　程頤、語錄：「問：必有事焉，當用敬否？曰：敬只是涵養一事。必有事焉，須當集義。只知用敬，不知集義，却是都無事也。……問：敬、義何別？曰：敬只是持己之道，義便知有是有非。順理而行，是爲義也」。

㈤對宋儒主敬說的批評　舒廣平、廣平類稿、答葉養源：「成物之道，咸在吾己，我念無虧，精神必契，一或有欠，無限格言，總成虛語，端知爲己之學，誠不宜一毫有虧損也。持敬之說，某素所不取。我心不安，强自體認，强自束縛，如篾箍桶，如藤束薪，一旦斷決，散漫不可收拾，理所宜然」。顏元、存學編卷四：「敬字字面好看，却是隱壞於禪學處。……專向靜坐、收攝、徐行、緩語處言主敬，乃是以吾儒虛字而做釋氏工夫，去道遠矣」。潘平格、求仁錄輯要卷二：「提醒照管，操持涵養，使此心常惺惺

而不昧者，敬也。非聖之所謂敬。……夫孜孜焉以盡吾分，全體是敬。日見吾分之未盡，而凜凜然不敢忽易，亦全體是敬。敬即是心，而非敬以治心。心即是敬，非主敬持敬」。錢大昕、十駕齋養新錄、主一無適：「宋儒以主一無適解敬字，主一出於古文尚書，善無常主，協于克一。又足以無適二字，則文子兩見之其道德篇云：一己者，無適之道也。又下注云：一者至貴，無敵於天下。……古書適讀如敵，敵猶對己。一爲特，二爲對。無適者，無對也。宋儒雖用文子之言，實非文子本旨。論語言敬者二十有一，皆主行事而言，曰敬事而信，曰執事敬，曰事思敬，曰事君敬其事。敬在事，不在心也。敬與一似當有別」。

參看：「靜」、「義」、「誠」各條。

參考文獻：

(1)戴君仁、「釋敬」文，見中國哲學史論集(一)，四七年，中華文化出版事業社。

(2)李日章、「二程『敬』的思想之意義」文，大陸雜誌，第四八卷第四期。

(3)徐復觀、中國人性論史，第二章第三節：「敬的觀念之出現」，五二年，臺中私立東海大學，（現有臺灣商務版）

敬老

(一)敬老的意義　禮記、祭義篇：「先王之所以治天下者五：貴有德，貴貴，貴老，敬長，慈幼。此五者先王之所以定天下也」。白虎通義、鄉射篇：「王者父事三老、兄弟五更者何？欲陳孝弟之德，以示天下也。故雖天子必有尊也。言有父也；必有先也，言有兄也。……不正言父兄，言老更者，老者壽考也，欲言所令者多也；更者更也，所更歷者衆也。即如是，不但言老言三何？欲其明於天地人之道而老也；五更者，欲其明於五行之道而更事也」。

(二)敬老的方法　禮記、祭義篇：「族有七十

者弗敢先。七十者不有大故不入朝，若有大故而入，君必與之揖讓，而后及爵者」。又鄉飲酒義篇：「鄉飲酒之禮，六十者坐，五十者立侍以聽政役，所以明尊長也。六十者三豆，七十者四豆，八十者五豆，九十者六豆，所以明養老也」。黃宗羲、明夷待訪錄、學校：「凡鄉飲酒，合一郡一縣之縉紳士子。士人年七十以上，生平無玷清議者，庶民年八十以上無過犯者，皆以齒南面；學官，郡縣官皆北面，憲老乞言」。

參考文獻：

(1)胡適、「不老」文，胡適文存第一集，六〇年，臺北遠東圖書公司三版。

(2)韋政通、中國的智慧，第六章第十節：「老年人的安排」，六四年，牧童出版社。

義

從孔、孟起，義就是最基本的德目之一，落在生活上，它是行爲的準則。墨子開始把義擴大應用到政治社會的範圍。在後來的社會，義代表了善行、善事和善人。如義士、義俠、義姑、義夫、義婦、義井、義莊、義舍、義學、義漿、義塚、義田、義樽、義役等。義被如此廣泛使用，足以說明一點：它已不只是少數哲人們所提倡的一個道德觀，而是歷代社會所共許的生活準則。

(一)義乃行爲的準則　論語、爲政篇：「見義不爲，無勇也」。又陽貨篇：「子路曰：君子尚勇乎？子曰：君子義以爲上。君子有勇而無義爲亂，小人有勇而無義爲盜」。孟子、離婁上：「義，人之正路也」。又告子上：「羞惡之心，義也」。墨子、尙賢上：「是故古者之爲政也，言曰：不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近」。管子、心術上：「君臣父子人間之事，謂之義。……義者，謂各處其宜也」。荀子、王制篇：「人何以能群？曰分；分何以能行？曰以義」。中庸：「義者，宜也，尊賢爲大」。禮記、禮運篇：「義者，藝之分，仁之節也。協於藝，

講於仁，得之者強」。又經解篇：「除去天地之害，謂之義」。李覯、直講李先生文集、禮論第一：「在禮之中，……有斷決而從宜者，……斷決而從宜者，命之曰義」。朱舜水、文集、雜說：「義者，萬物自然之則，人情天理之公。譬之水然，或遇方而成珪，或因圓而成璧。若舉事以求合乎義，則土之型、金之範矣，非義也。因時制宜而不失範型之意，是即所謂義矣。羞惡之心，爲義之端，儻未嘗愼之於始，而不勝憤忿之心，或可謂之勇爾，不可謂之義也」。戴震、原善卷下：「義者，人道之宜，裁萬物而與天下共覩，是故信其屬也」。

㈡**義與治亂**　墨子、天志中：「義者，善政也。何以知義之爲善政也？曰天下有義則治，無義則亂」。又非命上：「然則所爲欲義在上者何也？曰：義人在上，天下必治」。又耕柱篇：「今用義爲政於國家，人民必衆，刑政必治，社稷必安，所爲貴良寶者，可以利民也，而義可以利人」。

㈢**義乃萬事之紀**　墨子、貴義篇：「萬事莫貴於義」。呂氏春秋、論威篇：「義也者，萬事之紀也。君臣上下親疏之所由起也，治亂安危過勝之所在也」。

參看：「義利之辨」、「四端」條。

義利之辨

義利之辨，是儒家著名的三辨之一。所謂義利之辨，就是一種重義而輕利的主張，此義發端於孔、孟，而以董仲舒和陸象山之說最著名。從文獻上看，反對義利之辨者，與主張義利之辨者，幾乎同樣的多，所爭者主要不過在公利和私利而已。主張重義而輕利者，其所輕者，自然亦是私利而非公利。由於語意表達不清楚，遂滋生許多爭端。

㈠**義爲利之本**　左傳、成公十六年：「義以建利」。又昭公十年：「凡有血氣，皆有爭心，

故利不可强。思義爲愈，義，利之本也」。又成公二年：「禮以行義，義以生利，利以平民，政之大節也」。大戴禮記、四代篇：「義，利之本也」。

㈠**義即利**　左傳、襄公九年：「利，義之和也」。墨子、經上篇：「義，利也」。

㈡**重義抑利**　論語、里仁篇：「君子喻於義，小人喻於利」。孟子、梁惠王上：「孟子見梁惠王，王曰：叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？孟子對曰：王何必曰利，亦有仁義而已矣。……苟爲後義而先利，不奪不饜」。董仲舒：「仁人者，正其誼不謀其利，明其道不計其功」。（漢書、董仲舒傳）邵雍、觀物內篇：「天下將治。則人必尚義也；天下將亂，則人必尚利也。尚義則謙讓之風行焉，尚利則攘奪之風行焉」。程頤、語錄：「孟子辨舜蹠之分，只在義利之間，言間者，謂相去不甚遠，所爭毫末爾。義與利，只是箇公與私也。纔出義，便以利言也。只那計較，便是爲有利害，若無利害，何用計較。利害者，天下之常情也，人皆知趨利而避害，聖人則更不論利害，惟看義當爲不當爲，便是命在其中也」。朱熹、語類卷十三：「或問義利之別？曰：只是爲己爲人之分。纔爲己，這許多便自做一邊去。義也是爲己，天理也是爲己。若爲人，那許多便自做一邊去」。陸象山、白鹿洞書院講義：「……某平日讀此（指「君子喻於義，小人喻於利」），不無所感。竊謂學者於此，當辨其志。人之所喻，由其所習，所習由其所志。志乎義，則所習者必在於義；所習在義，斯喻於義矣。志乎利，則所習者必在於利；所習在利，斯喻於利矣。科擧取士久矣，然場屋之得失，顧其技與有司好惡如何耳，非所以爲君子小人之辨也。……誠能深思是身，不可使之爲小人之歸，其於利欲之習，怛焉爲之痛心疾首，專志乎義日勉焉」。王廷相、愼言、君子篇：「仁義、禮樂，聖王固世之道也，雖寡近功而有遠效，世

非有桀、紂之惡，猶存也。秦人棄禮義而尚功利，雖速得之，必速失之」。

(四)重利　左傳、文公十三年：「邾文公卜遷於繹，史曰：利於民而不利於君。邾子曰：苟利於民，孤之利也。天生民而樹之君，以利之也，民既利矣，孤必與焉」。又成公十三年：「余雖與晉出入，余唯利是視，不穀惡其無成德」。管子、形勢解篇：「民，利之則來，害之則去。民之從利也，如水之走下，於四方無擇也。故欲來民者，先起其利，雖不召而民自至；設其所惡，雖召之而民不來也」。韓非子、外儲說左下：「利所禁，禁所利，雖神不行，……夫爲門而不使入，委利而不使進，亂之所以產也」。史記、貨殖列傳：「天下熙熙，皆爲利來；天下攘攘，皆爲利往。夫千乘之王，萬家之侯，百室之君，尙猶患貧，而況匹夫編戶之民乎」？

(五)對重義抑利說的批評　李覯、直講李先生文集、原文：「利可言乎？曰：人非利不生，曷爲不可言？……孟子謂『何必曰利』，激也；焉有仁義而不利者乎？其書數稱湯、武將以七十里百里而王天下，利豈小哉」！張載、性理拾遺：「利，利於民則可謂利，利於身利於國(政通案：朕即國家，故利於國猶利於身)。皆非利也。利之言利，猶言美之爲美。利誠難言，不可一概而言」。胡宏、知言、紛華篇：「一身之利無謀也，而利天下者則謀之；一時之利無謀也，而利萬世者則謀之」。唐仲友、孟子論：「義利之說，相資以爲用，不患其並立，而患利之偏勝，此聖賢之立言所以不同也。易以元、亨、利、貞爲乾之四德，文言釋之曰：『利者，義之和也』，義利豈可以相無哉？至孟子遊于戰國，始專以義爲言，凡及於利者，必深詆之，非惡於利，而好爲甚高之論也，因時救弊，不得不然也」。(南宋文範)李贄、藏書、德業儒臣後論：「夫欲正義，是利之也；若不謀利，不正可矣。吾道苟明，則吾之功畢矣；若不計功，道又何時而可明也」？

顏元、四書正誤卷一：「以義爲利，聖賢平正道理也。堯、舜利用，尙書明與正德厚生並爲三事。利貞，利用安身，利用刑人，無不利，利者義之和也，易之言利更多。孟子極駁利字，惡夫掊尅聚歛者耳。其實義中之利，君子所貴也。後儒乃云『正其誼不謀其利』，過矣。宋人喜道之，以文其空疏無用之學。予嘗矯其偏，改云：正其誼以謀其利，明其道而計其功」。李塨、論語傳注問、爲政二：「問：張氏『非爲欲使民敬忠以勸而爲之』（政通案：此宋儒張敬夫語），以爲無計功謀利之心，何如？曰：後學迂弱無能，皆以此語之。董仲舒曰：『正其道不謀其利，修其理不急其功』。語具春秋繁露（對膠西王篇），本自可通，班史誤易『急』爲『計』，宋儒遂酷遵此一語爲學術，以爲事求可、功求成，則取必於智謀之末，而非天理之正。請問：行天理以孝親，而不思得親之歡；事上而不欲求上之獲，有是理乎？事不求可，將任其不可乎？功不求成，將任其不成乎？……」。

參看：「人禽之辨」、「夷夏之辨」條。

〔參考文獻〕：

(1)陳大齊、「孟子義利學說的探討」文，見中國學術史論集(一)，四十五年，中華文化出版事業社。

(2)韋政通、「儒家『義利之辨』辨」文，見傳統的透視，五十四年，自由太平洋文化事業公司。

誠

誠是儒家道德哲學裏重要觀念。在春秋以前的典籍裏，誠字只當助詞用，到孟子、莊子、荀子，誠已具有道德的意義，但在三家的系統裏，還不佔重要的位置。哲學史上把誠做系統性發展的是中庸，中庸是企圖把儒家的思想，在誠的基礎上融會成一體。宋代理學開山者周敦頤，就是提出誠這個觀念，開始復甦了儒家的精神。

㈠一般德性意義的誠　莊子、徐無鬼篇：「反己而不窮，循古而不摩，大人之誠」。又：「修胸中之誠，以應天地之情而勿攖」。又漁父篇：「眞者，精誠之至也，不精不誠不能動人」。荀子、修身篇：「端愨誠信，拘守而詳」。又樂論篇：「著誠去僞，禮之經也」。又大略篇：「小人不誠於內，而求之於外」。周易、文言傳：「閑邪存其誠」。又：「修辭立其誠」。禮記、學記篇：「使人不由其誠，敎人不盡其材，其施之也悖，其求之也拂」。

㈡工夫意義的誠　孟子、盡心上：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」。又離婁上：「悅親有道，反身不誠，不悅於親矣，……是故誠者，天之道也，思誠者，人之道也」。中庸：「順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣。……誠者，天之道，誠之者，人之道也。……誠之者，擇善而固執之者也」。荀子、不苟篇：「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣」。李翺、復性書上篇：「道者，至誠也。誠而不息則虛，虛而不息則明，明而不息，則照天地而無遺。非他也，此盡性命之道也」。

㈢誠代表道德的境界　中庸：「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」。又：「唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡萬物之性，能盡萬物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。

㈣誠的功能　中庸：「誠者物之終始，不誠無物，是故君子誠之爲貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己仁也，成物知也，性之德也，合內外之道也，故時措之宜也」。又：「唯天下至誠爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚。肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天，苟不固聰明聖知、達天德者，其

孰能知之」？荀子、不苟篇：「夫誠者，君子之所守，而政事之本也」。文子、精誠篇：「令雖明，不能獨行，必待精誠。故總道以被民，而民弗從者，精誠弗至也」。汪琬、名論：「人主之治天下者，誠也。……誠者，所以示人可信。……惟其可信，故能必人之樂從」。（鈍翁類稿）

(五)誠乃宇宙萬物之本　周敦頤、通書、誠上：「誠者，聖人之本。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也。『乾道變化，各正性命』，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也』。元、亨，誠之通；利、貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎」！又誠下：「聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行，非誠，非也，邪暗塞也。故誠則無事矣」。陳白沙、全集、無後論：「夫天地之大，萬物之富，何以爲之也？一誠所爲也。蓋有此誠，斯有此物，則有此物，必有此誠，則誠在人何所，具於一心耳。心之所有者此誠，而爲天地者此誠也。天地之大此誠且可爲，而君子存之，則何萬世之不足開哉」！王夫之、四書大全卷九：「盡天地只是個誠，盡聖賢學問，只是思誠。天地只是誠，而天無心以立教，唯聖人知其性之本于天之誠，而知性在乎思誠，故以誠立教也」。

(六)誠即理　朱熹、語類卷六：「誠者實有此理」。「誠是理」。「誠，實理也，亦誠愨也。由漢以來，專以誠愨言誠，至程子乃以實理言，後學皆棄誠愨之說。不觀中庸亦有言實理爲誠處，亦有言誠愨爲誠處，不可只以實理爲誠，而以誠愨爲非誠也」。又卷六三：「誠者，實有之理，體物言與物爲體，有是物則有是誠」。

參看：「誠意」條。

參考文獻：

吳怡、中庸誠字的研究，六十一年，華岡出版部。

誠意

誠意之說，出於大學，具有道德工夫的意涵。後來各家由於對「意」的了解不一，因而發生爭論。這種爭論最主要的是在王陽明與劉蕺山之間，依陽明，意有善有惡，乃心之所發；依蕺山，意蘊於心，非心之所發，全善而無惡。在蕺山的思想裏，意即心的主宰，它就是本體，所以「意」與「念」有別。

㈠何謂誠意　大學：「所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必愼其獨也」。

㈡由「意」引起的爭論　王陽明、大學問：「心之本體，本無不正，自其意念發動，而後有不正。故欲正其心者，必就意念之所發而正之，凡其發一念而善也，好之眞，如好好色；發一念而惡也，惡之眞，如惡惡臭，則意無不誠，而心可正矣」。劉蕺山、語錄：「大學之言心也，曰忿懥、恐懼、好樂、憂患而已。此四者心之體也。其言意也，則曰好好色，惡惡臭。好惡者，此心最初之機，即四者之所自來。故意蘊於心，非心之所發也。又就意中指出最初之機，則僅有知善知惡之知而已。此即意之不可欺者也。……大學之敎，一層切一層，眞是山窮水盡學問，原不以正誠爲主意，以致良知爲用神者」。又：「天一也，自其主宰而言，謂之帝。心一也，自其主宰而言，謂之意。……今言意爲心之所發，亦無不可。言所發而所存在其中，終不可以心爲所存，意爲所發。發則有善有惡，陽明之說，有自來矣。抑善惡者意乎？好善惡惡者意乎？若果以好善惡惡者爲意，則意之有善而無惡也明矣。然則誠意一關，其止至善之極則乎」！熊十力、讀經示要卷一：「愚謂陽明以心之發動名意是也。其曰：『心之本體，本無不正，自其意念發動，而後有不正』云，則於義未協。心本無不正，則其發動而爲意者，自亦無不正。若云：意有不

正，則必此意非心之所發也，意既是心之發動，如何有不正？……然而意發時，畢竟有不正者，則此不正非是意，乃與意俱起之私欲也」。

㈢誠意與致知　王陽明、大學問：「然意之所發，有善有惡，不有以明其善惡之分，亦將眞妄錯雜，雖欲誠之，不可得而成矣。故欲誠其意者，必在於致知焉。致者至也，如云喪致乎哀之致。易言：『知至至之』、『知至』者知也，『至之』者致也。『致知』云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之『良知』焉耳」。

㈣誠意與正心　王夫之、讀四書大全卷一：「唯誠其意者，充此心之善，以灌注乎所動之意而皆實，則吾所存之心，周流滿篋而無有餒也」。又：「大學固云：欲正其心者先誠其意，然煞認此作先後，則又不得。……心之與意，動之與靜，相爲體用，無分于主輔。……欲正其心者，必誠其意，而心苟不正，則其害亦必達于意而無所施其誠」。

㈤對誠意的非難　陳確（乾初）、大學辨卷一：「既言『正心』，不當復言『誠意』。既先『誠』、『正』，何得又先『格致』？夫心之與意，固若此其二乎？故大學之所謂『誠』者非誠也。凡言誠者，多兼內外言。中庸言『誠身』，不言『誠意』。誠只在意，即是不誠」。

參看：「誠」、「心與意」條。

參考文獻：

(1)牟宗三、「劉蕺山誠意之學」文，香港、自由學人、第一卷，第三期（四十五年十月一日）。

(2)戴君仁、「心學家論意」文，大陸雜誌，第四四卷第四期。

愼獨

愼獨始見於大學、中庸，是儒家道德工夫論中很重要的觀念。人類因與他自己「疏離」，而產生種種不正當的行爲。這種疏離之病，尤以現

代人爲甚。現代人恐懼獨處，是一種很普遍的病。傳統的愼獨工夫，極有助於克治此病。

愼獨不只是一種修養工夫，也是發展自我，培養智慧的一種必要的生活方式。

大學：「所謂誠意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必愼其獨也。……誠於中，形於外，故君子必愼其獨也」中庸：「道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒愼乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，故君子愼其獨也」。禮記、禮器篇：「禮之以少爲貴者，以其內心者也，德產之致也精微，觀天下之物無可以稱其德者，如此則得不以少爲貴乎？是故君子愼其獨也」。劉蕺山、語錄：「獨字是虛位。從性體看來，則曰莫見莫顯，是思慮未起，鬼神莫知也。從心體看來，則曰十目十手，是思慮既起，吾心獨知時也。然性體即在心體中看出」。李二曲、二曲集、靖江語要：「問：中庸以何爲要？先生曰：愼獨。因請示愼之之功。先生曰：子且勿求知愼，先要知獨，獨明而後愼可得而言矣。曰：註言『獨者，人所不知，而己所獨知之地也』。先生曰：不要引訓詁，須反己實實體認。凡有對便非獨，獨則無對，即各人一念之靈明是也。孟子謂天之所以與我者，與之以此也，此爲仁義之根，萬善之源，徹始徹終，徹內徹外，更無他作主，惟此作主。愼之云者，朝乾夕惕，時時敬畏，不使一毫牽於情感，滯於名義，以至人事之得失，境遇之順逆，造次顚沛，死生患難咸湛湛澄澄，內外罔間，而不爲所轉，夫是之謂愼」。

參看：「反求諸己」條。

農家

農家起源，據漢書藝文志、諸子略：「農家者流，蓋出於農稷之官」。鹽鐵論、相刺篇有一段話也可幫助我們了解戰國時農家活動的社會背景：「釋耒耜而學不驗之語，曠日彌久，而無益

於理。往來浮游，不耕而食，不蠶而衣，巧偽良民，以奪農妨政」。

農家並不像其他的重要學派，有顯著的創始者或代表人物。由於孟子有「有爲神農之言者許行」的記載，使我們知道許行是戰國時代的農家人物，主張君民並耕，顯然反對勞心勞力之分，曾被孟子批評，他的思想亦因孟子的批評，才能流傳下來。另外代表農家思想的，只有少數佚書。

(一)重農思想　孟子、滕文公上：「……陳相見孟子，道許行之言曰：滕君則誠賢君也，雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饔飧而治；今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也。……從許子之道，則市賈不二，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺」。野老書、上農篇：「古先王之所以導民者，先務於農，民農非徒爲地利也，貴其志也。民農則樸，樸則易用，易用則邊境安，主位尊。民農則重，重則少私義，少私義則公法立，力專一。民農則其產復，其產復則重徙，重徙則死其處而無二慮。……是故天子親率諸侯耕，帝籍田，大夫士皆有功業，……后妃率九嬪蠶於郊，桑於田，……是故大夫不織而衣，婦人不耕而食，男女貿功以長生，此聖人之制也。故敬時將日，非老不休，非疾不息，非死不舍」。

(二)對農家思想的批評　孟子、滕文公上：「陳相見孟子，……孟子曰：『許子必種粟而後食乎』？曰：『然』。『許子必織布而後衣乎』？曰：『否，許子衣褐』。……曰：『許子以釜甑爨，以鐵耕乎』？曰：『然』。『自爲之與』？曰：『否，以粟易之』。『以粟易械器者，不爲厲陶冶，陶冶亦以其械器易粟者，豈不爲厲農夫哉？且許子何不爲陶冶？舍皆取諸宮中而用之，何爲紛紛然與百工交易，何許子之不憚煩』？曰：『百工之事，固不可耕且爲也』。『然則治天下，獨可耕且爲與？有大人之事，有小人之

事，且一人之身，而百工之所爲備，如必自爲而後用之，是率天下而路也。……從許子之道，相率而爲僞者也，惡能治國家』？」漢書、藝文志，諸子略：「農家……播百穀，勸耕桑，以足衣食，故『八政，一曰食，二曰貨』，孔子曰『所重民食』，此其所長也。及鄙者爲之，以爲無所事聖王，欲使君臣並耕，誖上下之序」。

參看：「民生」、「重農抑商」、「天子親耕」各條。

節用

節用乃墨子崇儉思想的主要部分。節用思想在墨子，非祇以儉省費用爲原則，重點實在於希望統治階級不要有無益的消耗，和他以愛利爲目標的思想是一致的。墨子之外，荀子亦以節用爲富國之道。後來這個觀念，成爲傳統農業經濟的基本原理之一。

(一)節用的標準 墨子、節用中：「古者聖王，制爲節用之法，曰：凡天下群百工輪車，鞼匏、陶冶、梓匠，使各從事其所能。曰：凡足以奉給民用則止，諸加費不加于民利者，聖王弗爲。古者聖王制爲飲食之法，曰：足以充虛繼氣，強股肱，耳目聰明則止，不極五味之調，芬香之和，不致遠國珍怪異物。……古者聖王制爲衣服之法，曰：冬服紺緅之衣，輕且暖，夏服絺綌之衣，輕且清，則止。諸加費，不加於民利者，聖王弗爲。……然則爲宮室之法，將奈何哉？子墨子言曰：其旁可以圉風寒，上可以圉雪霜雨露，其中蠲潔，可以祭祀，宮牆足以爲男女之別，則止。諸加費，不加民利者，聖王弗爲」。

(二)節用乃富國之道 荀子、富國篇：「足國之道：節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。彼裕民故多餘，裕民則民富。……上以法取焉，而下禮節用之，餘若丘山，不時焚燒，無所臧之，夫君子奚患乎無餘。故節用裕民，則必

有仁義聖良之名，而且有富厚丘山之積矣」。

㈡對節用說的批評　李覯、直講李先生文集、富國策第一：「節用之說如何？曰：凡言國計者，未嘗不以儉德藉其口也，而皆不得其說。必以茅茨土階，多裘夏葛爲帝王之德，是乃非聖無法，不近人情，宜乎人主之弗聽也。貴爲天子，富有四海，而使齪齪吝嗇，下同匹夫，不得自廣，則安用尊卑爲哉！……若是而從墨翟之道，晏嬰之學，以儉陋爲是，則周公之制作果非乎」？

參看：「儉」條。

新民

大學一開頭就說：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。宋儒程子以爲「親民」之「親」當作「新」。清人錢大昕對此有批評：「大學之道在親民，民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。此親民之實也。宋儒改親

爲新，特因引康誥作新民一語，而不知如保赤子，亦康誥文。保民同于保赤，於親民意尤切。古聖人保民之道，不外富敎二大端，而親字足以該之，改親爲新，未免偏重敎矣。親之義大於新，言親則物我無間，言新便有以貴治賤，以賢治不肖氣象。視民如傷者似不若此」。（十駕齋養新錄、親民條）

清末，當中國在西方帝國主義的侵略下，清廷又欲振無力之際，梁啓超爲了求立國之基和國家的安富尊榮，遂提倡新民說。他給一個古老的名詞，賦予了新的意義。在「釋新民之義」一節中說：「新之義有二：一曰，淬礪其所本有而新之；二曰，採補其所本無而新之」。又說：「故今日不欲强吾國則已，欲强吾國，則不可不博考各國民族，所以自立之道，彙擇其長者而取之，以補我之所未及。今論者於政治學術技藝，皆莫不知取人長以補我短矣，而不知民德民智民力，實爲政治學術技術之大原，……故採補所本無，

以新我民之道，不可不深長思也」。早年參加革命，後來復趨於保守的章炳麟，對新民說則有微詞，他說：「清末始言變法（政通案：變法和新民一樣，都是中國很古老的觀念。參看本書「變法」條），好奇者乃幷風俗而欲變之，于是文以新民之說。降及今玆，三綱九法，無不摧破，同產至爲匹耦父子等于行路矣」。（章氏叢書、菿漢昌言）

參看：「變」、「變法」、「革命」各條。

新儒學

新儒學是英文 Neo-Confucianism 的中譯名，西方學者稱中國宋、明理學，習慣地稱爲「新儒學」，目前在中國學界也很流行。牟家三對新儒學之所以爲新，曾做如下的解釋：「如果宋、明儒所講者可稱爲新儒學，則其新之所以爲新首先即是對下（政通案：原文爲「上」字，玆爲求引文語氣的一貫，暫改爲「下」字）述兩點而爲新：㈠對先秦之龐雜集團，齊頭並列，並無一確定之傳法統系，而確定出一個統系，藉以決定儒家生命智慧之基本方向，因而爲新。他們對於孔子生命智慧前後相呼應之傳承有一確定之認識，並確定出傳承之正宗，決定出儒家的本質。他們以曾子、子思、孟子、及中庸、易傳與大學爲足以代表儒家傳承之正宗，爲儒家教義發展之本質，而荀子不與焉，子夏傳經亦不與焉。㈡對漢人以傳經爲儒而爲新，此則直接以孔子爲標準，直就孔子之生命智慧之方向而言成德之教以爲儒學，或直相應孔、孟之生命智慧而以自覺地作道德實踐以淸澈自己之生命，以發展其德性人格爲儒學」。

參看：「宋學」、「理學」、「道學」各條。

參考文獻：

牟宗三、心體與性體，第一冊，第一章，第二節：「所謂『新儒學』：新之所以爲新之意義」，五十七年，正中書局。

經世之學

經世之學即外王之學，或稱經濟——經世濟民。在古代，與外王之學相對的是內聖之學，宋以後與經世之學相對的則為「空寂寡實之學」。先秦諸子，多半對社會政治具有抱負和理想，是經世之學最發達的時代。後來的思想史上，因提倡經世之學而能形成一時之風尚的，則為十七世紀，顧、黃、王、顏等為其代表。十八世紀的章學誠，有「史學所以經世」的主張。清中葉以後的公羊學派，就正是走的這個路子。

㈠**經世之學與空寂寡實之學相對** 王廷相、家藏集、石龍書院學辯：「黃子（綰）志於聖賢經世之學者。余來南都，每得聞其議論，接其行事，竊見其心之廣大，有天地變化、草木蕃育之象，知之精至，有日月有明容光必照之體，蓋非世儒空寂寡實之學可以亂其凝定之性者，則夫余之所不以為然者，先生亦不以之誨人矣。乃述此，請揭之院壁以為蒙引，使後生來學脫其禪定支離之習，乃自石龍書院始」。

㈡**經世之道** 呂坤、呻吟語、應務篇：「士君子抱經世之具，必先知五用。五用之道未得，而漫嘗試之，此小丈夫技癢童心之所為也，事必不濟。是故貴擇人：不擇可與共事之人，則不既厥心，不堪其任，或以虛文相欺，或以意見相傾，譬以玉杯付小兒，而奔走於崎嶇之峯也。是故貴達時：時者，成事之期也。機有可乘，會有可際，不先不後，則其道易行。……是故貴審勢：勢者，成事之藉也。登高之招，順風而呼，不勞不費，而其功易就。……是故貴慎發：左盼右望，長慮却顧，實見得利矣，又思其害，實見得成矣，又慮其敗，萬無可慮，則執極而不變。……是故貴宜物：夫事有當蹈常襲故者，有當改絃易轍者，有當興廢舉墜者，有當救偏補敝者，有以大棄小而卒以成其大者，有理屈於勢而不害其為理者，有當三令五申者，有當不動聲色者。

嗟夫！非有其具之難，而用其具者之難也」！

(三)史學即經世之學　章學誠、文史通義、浙東學術：「或問：事功氣節，果可與著述相提並論乎？曰：史學所以經世，固非空言著述也。且如六經同出於孔子，先儒以爲功莫大於春秋，正以切合當時人事耳。後之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，則吾不得而知之矣。學者不知斯義，不足言史學也」。

(四)提倡經世之學者　熊十力、讀經示要卷一：「經世大用，其學宜宗船山、亭林、梨洲諸儒，而海瑞遺文，宜彙採焉。民治民族等思想，王、顧諸儒，發明甚透，梨洲亦相羽翼，而均產主義，則海瑞獨昌之甚力。……由明儒而上溯孫卿，經世之學，孟子大體見得好，而不及孫卿活潑。孫卿卻與現代思想多吻合」。

參看：「內聖外王」、「開物成務」、「王道」各條。

微言大義

漢書、藝文志：「昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。故春秋分爲五，詩分爲四，易數家之傳」。微言，李奇說：「隱微不顯之言」。顏師古說：「精微要妙之言耳」。（漢書注）王延相、愼言、君子篇：「君子有微言，無謬言，……探道於精，曰微」。所謂「微言大義」，可以說是一種既精妙又不顯的思想。由於是聖人之言，所以說它「精妙」，由於隱微而不顯，所以可供後人的發掘。

藝文志所說微言大義，本非專指春秋，而後世學者，則多就春秋言。如董仲舒、春秋繁露、精華篇：「春秋之爲學也，道往而明來者也。然而其辭體天之微，故難知也。弗能察，寂若無。能察之，無物不在。是故爲春秋者，得一端而多連之，見一宜而博貫之，則天下盡矣」。清末康有爲，著春秋筆削大義微言考，承公羊家之說，

認爲春秋中有「大義」和「微言」二法，並與近代憲法觀念相傅會。他說：「二千年來帝皇卿士動作典禮，皆行春秋法。漢世廷臣引春秋之義，若大居正，大一統，立子以貴不以長，立嫡以長不以賢，母以子貴，子以母貴，大夫無遂事之類，奉爲憲法實行之。至衛太子疑獄，右將軍勒兵二萬於闕下以備非常，雋不疑亦以春秋斷獄，沿爲成例，法司奉行。足證春秋爲實行之憲法，至明。凡此皆成文憲法也，公、穀傳之，在孔門爲大義。皆治據亂世之法也」。又說：「孔子以匹夫制憲法，貶天子，刺諸侯，故不能著之書而口授弟子。師師相傳，以待後世，故待口說以傳。今董仲舒、何休之傳口說，所謂不成文憲法也，在孔門謂之微言，則多爲升平世太平世之憲法焉」。

聖賢氣象

㈠聖賢氣象事例　程頤、語錄：「顏子合下完具，只是小，要漸漸恢廓。孟子合下大，只是未粹，索學以充之」。程頤、語錄：「用休問：老者安之，少者懷之，朋友信之。曰：此數句最好。先觀子路、顏淵之言，後觀聖人之言，分明聖人是天地氣象」。又：「問：橫渠之書，有迫切處否？曰：子厚謹嚴，纔謹嚴便有迫切氣象，無寬舒之氣。孟子却寬舒，只是中間有些英氣。纔有英氣，便有圭角。英氣甚害事。如顏子便渾厚不同。顏子去聖人只毫髮之間。孟子大賢，亞聖之次也。或問：英氣于甚處見？曰：但以孔子之言比之，便見。如冰與水精，非不光，比之玉，自是有溫潤含蓄氣象，無許多光耀也」。程子、語錄：「仲尼、元氣也，顏子、春生也，孟子、並秋殺。盡見：仲尼無所不包。顏子示不違如愚之學于後世，有自然之和氣，不言而化者也。孟子則露其才。蓋亦時然而已。仲尼、天地也。顏子、和風慶雲也。孟子、泰山巖巖之氣象也。觀其言皆可以見之矣。仲尼無迹，顏子微有

迹，孟子其迹著」。呂坤、呻吟語、聖賢篇：「浩然之氣，孔子非無，但用的妙耳。孟子一生受用，全是這兩字。我嘗云：孟子是浩然之氣，孔子是渾然之氣，渾然是浩然的歸宿，浩然是渾然的作用。惜也！孟子未能到渾然耳」。

㈠**對聖賢氣象說的批評**　朱熹、語類卷二九：「問：伊川令學者看聖賢氣象，曰：看聖賢氣象則甚？今不理會聖賢做起處，却只去想他氣象，則精神却只在外，自家不曾做得着實工夫，須是切問而近思」。又卷三十：「須是子細體認他工夫是如何，然後看他氣象是如何，方看他所到地位是如何」。

參看：「氣質之性」條。

萬物皆備於我

萬物皆備於我，語始見孟子、盡心上，意思是說：萬物的道理都具備於我心。因此，陸象山說：「此心此理，我固有之，所謂『萬物皆備於我』。昔之聖賢，先得我心之所同然者耳」。（與姪孫濬書）象山是就心之先驗義來說，另外李二曲則由格物義來了解，他說：「萬物皆備於我，苟一物不格，則一物不備矣」。（二曲集、錫山語要）當然，我們不可以為孟子的話，是從一件一件格物中所得到的結論，它是一種直覺的悟解，是先驗的肯定。

隆禮義而殺詩書

隆禮義而殺詩書，語見荀子、儒效篇。此語不僅足以代表荀學的一個特色，且是其思想系統展開的一個起點。荀子為何要隆禮義、殺詩書？簡單地說，禮義是把歷史上的「周文」，經由理智的重組，它有兩個特點：一是客觀，二是秩序。由於前一個特點，所以禮義不像孔、孟是根於心的，它的根據在「法後王」。由於後一個特點，所以荀子特別重視禮義之統類。相反地，詩、書在荀子心目中，不但為主觀所發，且是雜亂

無緒的。所以止於詩書之雜者，荀子斥之爲「散儒」，散者，不知統之謂。由於詩書的特性與禮義的特性相衝突，所以荀子推崇禮義，同時又貶抑詩書。

參看：「統類」、「禮義之統」條。

參考文獻：

韋政通、荀子與古代哲學，第一章，第二節：「隆禮義而殺詩書」，五十五年，臺灣商務初版。

十四畫

數

道家的老子，和周易、繫辭傳，都曾嘗試以「數」解釋宇宙的生成，後來衍爲周易象數派。此派哲學，在漢代很興盛。在個別的哲學家中，能依靠數組成一套哲學的，是邵雍，他不但以數解釋宇宙萬物，且以數推測世界的過去與未來。由於後面這一點，民間曾廣泛流傳着「康節神數」。

朱熹曾談到數與氣的關係，可惜他沒有從哲學的觀點做進一步的探討。他把二者連綴成「氣數」的觀念，並拿它來討論歷史的問題。

中國哲學傳統裏所講的數，與希臘畢達哥拉斯數論派所講的數，其異同如何？是很值得研究的問題，這種研究，可以有助於我們對中西哲學特性的了解。四十多年前，馮友蘭在他的「中國哲學史」裏（該書五四八頁），曾有過簡單地比較。最近徐復觀則做了進一步的研究，並指出馮說的錯誤。

㈠數即自然　荀子、富國篇：「萬物同宇而異體，無宜而有用爲人，數也」。呂氏春秋、貴當篇：「性者，萬物之本也。不可長，不可短，因其固然而然之，此天地之數也」。

㈡數與萬物的關係　左傳、僖公十五年：「物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數」。邵雍、觀物外篇：「太極既分，兩儀立矣。陽上交於陰，陰下交於陽，四象生矣。陽交於陰，陰交於陽，而生天之四象；剛交於柔，柔交於剛，而

生地之四象；於是八卦成矣。八卦相錯，然後萬物生焉。是故一分爲二，二分爲四，四分爲八，八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四。故曰『分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章』也。十分爲百，百分爲千，千分爲萬。猶根之有幹，幹之有枝，枝之有葉。愈大則愈少。愈細則愈繁。合之斯爲一，衍之斯爲萬」。……

㈢**數與氣**　朱熹、語類卷六五：「氣便是數。有是理，便有是氣。有是氣，便有是數」。又：「有氣有形便有數。物有衰旺，推其始終便可知」。

㈣**人副天數說**　董仲舒、春秋繁露、人副天數篇：「天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也，數與之參，故命與之相連也。天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五藏，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍暝，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍樂，副陰陽也；心有計慮，副度數也；行有倫理，副天地也；此皆暗膚著身，與人俱生，比而偶之，弇合于其可數也，副數不可數者，副類皆當同，而副天一也」

㈤**中國哲學中的數與希臘畢達哥拉斯數論派的比較**　徐復觀、揚雄論究：「……再就數的自身來說，畢氏們以數爲萬物的本質，將數的要素安放在質料的種類之中，因爲他們認爲數是內存的東西，存在是由數所成立，所形成的。中國對於數與萬物的關係，是由左傳魯僖公十五年晉韓簡所說的『物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數』的觀念所代表。這很明顯地認定物先數後，物非由數生。到了董仲舒以下逮揚雄們，只進一步認爲天地及萬物會表現而爲數，故通過數可以把握天道及萬物的活動。但天地萬物的本質，在他們看來是陰陽五行之氣，是由氣所形成的。因此數只是外部的呈現，是氣運行的秩序，並不是內存的」。（大陸雜誌第五〇卷第三期）

參看：「象數」、「河圖洛書」條。

參考文獻：

(1)楊希枚、「再論古代某些數字和古籍編撰的神秘性」文，大陸雜誌第四二卷第五期。

(2)楊希枚、「略論中國古代神秘數字」文，大陸雜誌第四四卷第五期。

寡欲

在古代，不論是道家或儒家，都主張寡欲。一爲養生之道，一爲道德修養的需要，二者都具有工夫的意義。如老子：「見素抱樸，少私寡欲」。莊子、山木篇：「其民愚而朴，少私而寡欲」。又：「少君之費，寡君之欲，雖無糧而乃足」。孟子、盡心下：「孟子曰：養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣」。稽康、養生論：「善養生者則不然矣，清虛靜泰，少私寡欲」。

孟子「寡欲」之說，到了宋儒，由於對工夫的要求格外嚴密，也更加澈底，所以由「寡欲」再進一步要求「無欲」。如周敦頤、養心亭說：「予謂養心不止於寡而存耳，蓋寡焉以至於無，無則誠立明通」。朱熹、語類卷六一：「孟子說寡欲，如今且要得寡，漸至於無」。陸象山、養心莫善于寡欲：「吾心之良，吾所固有也。吾所固有而不能以自保者，以其有以害之也。……夫所以害吾心者何也？欲也。欲之多，則心之存者必寡，欲之寡，則心之存者必多。……欲去，則心自存矣」。宋儒所說的「無欲」，不是「沒有欲」，這是人類達不到的地步。「無欲」只是對于欲有「除惡務盡」的意思，代表一種修養工夫的要求而已。

參看：「安貧」、「求放心」、「天理人欲」、「知足」各條。

豪傑

怎麼樣的人，才算是豪傑之士？孟子曾學過一個例子：「陳良，楚產也，悅周公仲尼之道，

北學於中國，北方之學者，未能或之先也，彼所謂豪傑之士也」。（滕文公上）孟子又說：「待文王而後興者，凡民也，若夫豪傑之士，雖無文王猶興」。（盡心上）依孟子，所謂豪傑，具備兩個特色：(1)把握先機；(2)拔乎流俗。

管子裏對豪傑的了解與孟子不同，如小問篇：「桓公問管子：請問戰勝之器？管子對曰：選天下之豪傑，致天下之精材，來天下之良工，則有戰勝之器矣」。僅說豪傑爲戰勝之器，而戰勝之器，有就「力」言者，有就「智」言者，管子所說的究竟指那一邊？並沒有清楚交代。後來蘇軾作「留侯論」，足以補充管子，因爲留侯張良，正是管子所說的「戰勝之器」。蘇軾說：「古之所謂豪傑之士者，必有過人之節，人情有所不能忍者。匹夫見辱，拔劍而起，挺身而鬪，此不足爲勇也。天下有大勇者，卒然臨之而不驚，無故加之而不怒，此其所挾持者甚大，而其志甚遠也」。說豪傑「有過人之節，人情有所不能忍」，仍爲孟子之說所涵。但說「大勇」，則是東坡對豪傑的新體認。

清人吳鋌，復從人格的堅貞方面了解豪傑，在他的因時論二中說：「惟豪傑之士爲能不拘乎時，而自守其公然之節。其他皆與時爲進退而已」。（清、國朝文錄）當代哲學家唐君毅先生，對豪傑這一型人格的了解，有超出前人之處，尤其他指出豪傑能「推倒開拓」一點，正是此型人物的最大特色。他說：「豪傑性之行爲與精神，通常不先見於其積極的外求有所表現有所成之動機，而見於其能推倒開拓，不顧世俗毀譽得失，而獨行其是上。故其行徑，常見其出於不安不忍之心。在晦盲否塞之時代，天地閉而賢人隱，獨突破屯艱而興起，是豪傑之精神。積暴淫威之下，刀鋸鼎鑊之前，不屈不撓，是豪傑之精神。學絕道喪，大地陸沉，抱守先待後之志，懸孤心於天壤，是豪傑之精神。學術文化之風氣已弊，而積重難返，乃獨排當時之所宗尚，以滌蕩一世

之心胸．是豪傑之精神」。

參看：「大丈夫」條。

參考文獻：

(1)唐君毅、孔子與人格世界，第七節：「豪傑型」，見人文世界之重建，四十四年，香港新亞研究所。

(2)唐君毅、中國文化之精神價值，第十三章，第五節：「豪傑之士」，四十二年，臺灣正中書局。

禍福

(一)福與德　尚書、湯誥篇：「天道福善禍淫」。國語、晉語：「唯厚德者能受多福，無德而服者衆，必自傷也」。張載、正蒙、至當篇：「至當之謂德，百順之謂福。德者福之基，福者德之致。無入而非百順，故君子樂得其道」。

(二)禍福相生　老子：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」。莊子、則陽篇：「安危相易，禍福相生」。

(三)百事順遂就是福　禮記、祭統篇：「福者，備也；備者，百順之名也，無所不順者謂之備」。

(四)富即福　禮記、郊特牲篇：「富也者，福也」。

(五)禍福由人作主　李覯、直講李先生文集、潛書：「善卜筮者，能告人以禍福，不能使禍福必至於人。喜福而怠修，則轉而之禍；怛禍而思戒，則易而爲福。若是，則龜筴皆妄言。故歌大寧者，無驗於昏主，恤危亡者，常失於明后，善言天下者，言其有以治亂，不言其必治亂」。

(六)趨福避禍之道　王廷相、愼言、君子篇：「君子不辭乎福，而能知足也」。呂坤、呻吟語、修身篇：「福莫美於安常，禍莫危於盛滿，天地間萬事萬物，未有盛滿而不衰者也。而盛滿各有分量，惟智者能知之。是故巵以一勺爲盛滿，甕以數石爲盛滿，有甕之容，而懷勺之懼，則慶有

餘矣」。

㈦**禍福是氣運**　呂坤、呻吟語、修身篇：「禍福是氣運，善惡是人事。理常相應，類亦相求。若執福善禍淫之說，而使之不爽，則為善之心衰矣。大段氣運只是偶然，故善獲福、淫獲禍者半，善獲禍、淫獲福者亦半，不善不淫而獲福者亦半。人事只是箇當然。善者獲福，吾非為福而修善；淫者獲禍，吾非為禍而改淫。善獲禍而淫獲福，吾寧善而處禍，不肯淫而要福。是故君子論天道，不言禍福，論人事，不言利害，自吾性分當為之外，皆不庸心。其言禍福利害，為世教發也」。

參看：「命」條。

參考文獻：

方豪、「東西方對於『福』的看法」文；中華文化復興月刊，八十五期。

精神

㈠**精神狀態對「德」的影響**　韓非子、解老篇：「凡所謂祟者，魂魄去而精神亂，精神亂則無德。鬼不祟人，則魂魄不去；魂魄不去，則精神不亂，精神不亂之謂有德。上盛蓄積，而鬼不亂其精神，則德盡在於民矣」。

㈡**精神與形體**　淮南子、精神訓：「是故精神天之有也，而骨骸者地之有也，精神入其門而骨骸反其根，我尚何存！……夫精神者，所受於天，而形體者，所稟於地也」。

㈢**精神與氣**　淮南子、精神訓：「夫孔竅者精神之戶牖也，而氣志者五藏之使候也。……五藏搖動而不寧，則血氣滔蕩而不休矣；血氣滔蕩而不休，則精神馳騁於外而不守矣；精神馳騁於外而不守，則禍福之至雖如丘山，無由識之矣。使耳目清明玄達而無誘慕，氣志虛靜恬愉而省嗜欲，……精神內守形骸而不外越，則望於往世之前而視於來事之後，猶未足為也，豈直禍福之間哉」！白虎通義、性情篇：「精神者何謂也？精

者靜也，太陰施化之氣也，象水之化，須待任生也。神者恍惚，太陽之氣也，出入無間，總云支體，萬化之本也」。陸象山、語錄：「有一段血氣便有一段精神，有此精神卻不能用，反以害之，非是精神能害之，但以此精神居廣居，立正位，行大道」。

參看：「心」、「氣」條。

漢學

西方人通稱中國學術思想爲漢學，研究這方面學問的人，則稱爲漢學家。這裏所說的「漢學」，是指與宋學對立的清代的訓詁學。清代漢學的宗旨，在復興漢代經學，他們認爲漢代經學去古未遠，最足以了解聖敎，而宋學是夾雜佛、老的，已失孔、孟之眞義，如阮元序漢學師承記：「兩漢經學，所以當遵行者，爲其去聖賢最近，而二氏之說，尚未起也」。於是清代的學風，遂由「此一述朱，彼亦述朱」，一轉而爲「家家許、鄭，人人賈、馬」。

(一)何謂漢學　曾國藩、歐陽生文集序：「當乾隆中葉，海內魁儒畸士，崇尚鴻博，繁稱旁證，考核一字，累數千言不能休，別立幟志，名曰漢學」。王縉塵、漢學師承記評序：「蓋所謂漢學者，屏棄宋、明人理學之思潮，而返之於兩漢經術，因以立名者也」。

(二)漢學興起的歷史背景　江藩、漢學師承記卷一：「經術一壞於東西晉之淸談，再壞於南北宋之道學。元、明以來，此道益晦。至本朝三惠之學，盛於吳中，江永、戴震諸君，繼起於歙，從此漢學昌明，千載沈霾，一朝復旦」。王縉塵、漢學師承記評序：「晚明之禍害，因心性義理之說而衍及於政治，清代漢學家之流弊，因摒絕政治不談，並漸及於義理心性。既摒絕義理心性，又勢不得不排斥宋人之經說，以返於東漢之名物訓詁。以此爲經學，即以顧氏『經學即理學』之說，爲正當之學問，於是而許愼、鄭玄，

遂使學者奉爲不祧之宗，推崇之者，幾並孔、孟而過之。以許之小學，鄭之經學，鎔爲一爐，而漢學一名遂以成立矣」。

㈢漢學的內涵　胡適、幾個反理學的思想家：「樸學的風氣最盛于十八世紀，延長到十九世紀的中葉。樸學是做『實事求是』的工夫，用證據作基礎，考訂一切古文化。其實這是一個史學的運動，是中國古文化的新研究，可算是中國的『文藝復興』時代。這個時期的細目有下列各方面：⑴語言學，包括古音的研究，文字的假借變遷等等。⑵訓詁學，用科學的方法，客觀的證據，考定古書文字的意義。⑶校勘學，搜求古本，比較異同，校正古書文字的錯誤。⑷考訂學，考定古書的眞僞，著者的事蹟等等。⑸古物學，搜求古物，供歷史的考證。這個大運動，又叫做漢學」。

㈣對漢學的批評　皮錫瑞、經學歷史、經學復盛時代：「今鴻篇鉅製，照耀寰區，頒行學官，開示蒙昧，發周、孔之蘊，持漢、宋之平，承晚明經學極衰之後，推崇實學，以矯空疏，宜乎漢學重興，唐、宋莫逮」。章炳麟、章氏叢書、菿漢昌言：「漢儒雖博稽名物，然其學有統，則仁義忠信是也。清世爲漢學者，唯最先張蒿庵、江愼修輩，猶有漢儒風節。其後說經，日以精博，躬行則衰。夫漢儒墮行者，固有之矣。若鄭仲師之屈于匈奴，盧子幹之抗議於廢立，所謂使于四方不辱君命，見危授命，顚沛不違者，此其風節豈中庸之材所敢擬。至師丹之骨鯁，朱雲之狂簡，於世亦爲希有。趙邠卿於重關複壁中注孟子，觀其題辭後序，辭無憔殺，意抗浮雲，是有得於孟氏浩然之氣者也。清世其有乎」？熊十力、讀經示要卷二：「……下逮清世，宗許、鄭而益加精審者蓋有之，然其所事卒不越訓詁名物之考覈，其於六經冲旨，與大道之幽玄，人事物理之繁賾隱奧，皆茫然無所究析，只整齊故訓，足供治經之工具而已，要於經義或聖人之

意，全無所發。不可以此名儒學也」。又：「余於考據之學，絕不排斥。而所惡乎清代漢學家者，其斬晚明新宋學之緒，而單以考核一技，倡爲風氣，將率天下後世而同爲無肝膽，無氣力，無高深理解，無實用本領之人，此其流風遺毒，不可不矯正」。

參看：「訓詁明則義理明」、「漢宋之爭」、「宋學」各條。

漢宋之爭

㈠漢學與宋學之間所爭的主要問題　張君勱、中國學術史上漢宋兩派之長短得失：「漢宋雙方之主張，可歸納爲下列各點：(1)道之所在之異：漢學家以爲求孔、孟之道不離乎古經；宋學家以爲義理根於心，不必求諸古經。(2)道與佛教之關係：漢學家之自貴其學，謂其不爲佛說所染，其責宋學也，謂其雜以佛家思想；宋學家中，雖有習靜與覺悟之說，然其目的，在乎立己立人，故去釋氏甚遠。(3)心性爲虛爲實之爭：漢學家以六藝之文，百王之典爲實，其於心性之探索，則目爲空談；反之，宋學家則謂所事切於身心者，方得謂之爲實。(4)方法之爭：漢學家既以爲求聖人之道，不離乎古經，所以解經者，不離乎文字，故其下手之法，在乎訓詁小學；至於宋學家則以爲義理自義理，不應求諸訓詁文字與典章制度之中」。(政通案：以上引文是摘要，原文例證已刪除)

㈡漢學中的宋學與宋學中的漢學　張君勱、中國學術史上漢宋兩派之長短得失：「鄭康成曰：『禮者，體也，履也，統之於心曰體，踐而行之曰履』。此明明以身體力行之義解釋禮字，安得僅視爲小學之訓詁乎？鄭康成又曰：『易有三義，易簡一也，變易二也，不變三也』。此亦先藏三義於胸中，而後下此『易一名而三義』之語，此胥乎漢學之工，可以歸諸宋學之中也」。

朱熹、論語訓蒙口義序：「本之注疏以通其訓

詁，參之釋文以正其音讀，然後會之於諸老先生(指二程橫渠等人)之說，以發其精微」。又答楊元範書：「大有享亨二字，據說文只是一字，故易中多互用。如王用亨於岐山，亦當爲享。字書音韻，是經中淺事，然此等處不理會，却枉費無限辭說牽補，而卒不得其本義，亦甚害事。非但易學，凡經之說，無不如此。獨恨早衰，無精力整頓得耳」。

㈢**調和漢宋**　張之洞、全集、輶軒語一：「近代學人，大率兩途：好讀書者宗漢學，講治心者宗宋學。逐末忘源，遂相詬病，大爲惡習。夫聖人之道，讀書、治心，宜無偏廢。理取相資，詆諆求勝，未爲通儒。甚者，或言必許、鄭，或自命程、朱。夷考其行，則强爲漢學者，不免爲貪鄙邪刻之途；號爲宋學者，徒便其庸劣巧詐之計。是則無論漢、宋，雖爲奚爲？要之，學以躬行實踐爲主，漢、宋兩門，皆期於有品有用。使行誼不修，涖官無用，楚固失矣，齊亦未爲得也」。又：「愚性惡聞人詆宋學，亦惡聞人詆漢學，意謂好學者即是佳士，即使偏勝，要是誦法聖賢，各適其用，豈不勝於不學者？乃近人著書，入主出奴，互相醜詆，一若大不已者，而於不學者則絕不訾議，是誠何心，良可怪也」！張君勱、中國學術史上漢宋兩派之長短得失：「吾所欲爲國人告者，漢學宋學之性質，非對立而不相容，如清儒所想像焉。若但就狹義言之，以考證爲漢學家之事，以義理爲宋學家之事，此兩派各有其不可動搖之地位。……不獨此也，合以義理爲主與以訓詁爲主之兩派經籍註疏於一爐，可以爲經學另開一新面目。更就將來之思想途徑言之，以漢學家之精神，發揮之於考古學、文字學、史學，以宋學家之精神發揮之於哲學，或人生觀，豈非中庸所謂『萬物並育而不相害，道並行而不相悖』，而爲吾哲學界之大幸事乎」？

㈣**評漢宋之爭**　程晉芳、正學論上：「嗚呼！爲宋學者，未嘗棄漢、唐也。爲漢學者，獨

可棄宋、元以降乎？……又甚者，因考據字義，而旁及於金石文字，夫金石文字之足以資助史學者，不過訂日月、校職官、證瑣事、而於制度云爲安危治亂之端，則其所繫者至小。歐陽子固嘗篤好之，然亦其才力有餘，偶一旁及耳。迨趙德甫而所見益淺矣。所爲鑒古而知今，畜德以致用者，果如是而已乎？……以此爲儒，果足爲程、朱供洒掃役乎？誠使有志之士，吾知必不爲俗拘，不泥古，不遺今，博學而反求諸約，養心而不蔽於欲，斯卓然爲儒大宗矣。豈必專守一家，蒙齷齪小夫之誚哉」！（清、國朝文錄）方東樹、漢學商兌：「漢學家皆以高談性命爲便于空疏，無補經術，爭爲實事求是之學，衍爲篤論，萬口一舌，牢不可破。以愚論之，實事求是，莫如程、朱，以其理信而足可推行，不誤于民之興行，然則雖虛理而乃實事矣。漢學諸人：言言有據，字字有考，只向紙上與古人爭訓詁形聲，傳注駁雜，援據群籍，證佐數百千條。反之身己心行，推之民人家國，了無益處，徒使人狂惑失守，不得所用，然則雖實事求是，而乃虛之至也」。胡適、科學的古史家崔述：「漢學和宋學，表面上似乎很不同，其實清代的漢學大師，除了惠棟、江藩一班迷信漢儒的人之外，和漢儒的精神相去最遠，和宋儒朱熹一派倒是最接近的。他們無論怎樣非薄宋儒，無論怎樣抬高漢儒，但學術史上演進的線索是終究瞞不住的。於今事過境遷了，我們冷眼觀察清代三百年的學術，不能不認那推崇朱子的崔述，和那攻擊朱子最厲害的毛奇齡、戴震同是一條路上的人。他們都很接近朱熹，而很不接近毛公、鄭玄！要知道，到了十八世紀，還想回到第一二世紀的許慎、鄭玄，是不可能的」。熊十力、讀經示要卷二：「夫學術異者，於其謬誤，宜予彈正，而不可根木斬伐，不可任意輕詆。漢以來吾國學人最缺乏識量，至宋而益隘。漢以後學術思想，日趨簡單，漢、唐尚注疏，則群習於是。宋、明尚義理，亦群習於

是。清人張漢學，又群習於是。風氣已成，衆盲共趨之，不知此外更有新天地，此吾國人之劣性也」。

參看：「漢學」、「宋學」、「訓詁明則義理明」、「尊德性與道問學」各條。

參考文獻：

張君勱、「中國學術史上漢宋兩派之長短得失」文，臺灣再生雜誌，三十二期，（原載二十六年張菊生先生七十生日論文集）

十五畫

蔽

心靈的蔽塞，是人類極普遍的現象，要不蔽塞，根本不可能，問題在如何解蔽？孔子的答案是「好學」，荀子的答案是「知道」，今人謝幼偉則認為「解蔽之道在求通」。歷史上對這個問題做比較深入探討的哲學家是荀子，他不但對人心種種的蔽有廣泛的精察，且提出「虛壹而靜」的心，為解蔽的主要根據。他說：「不以所已藏害所將受，謂之虛；不以夫（彼）一害此一，謂之壹」。這正與現代人所提倡的「開放心靈」的意義相似。具有這種心靈的人，並不能保證沒有蔽，而是他比一般人更容易自覺到蔽的存在，隨時調整自己的觀點，以接受事實和眞理。

㈠**蔽的形成**　論語、陽貨篇：「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂」。

㈡**蔽為心術之公患**　荀子、解蔽篇：「欲為蔽，惡為蔽；始為蔽，終為蔽；遠為蔽，近為蔽；博為蔽，淺為蔽；古為蔽，今為蔽。凡萬物異，則莫不相為蔽，此心術之公患也」。

㈢**解蔽之道**　荀子、解蔽篇：「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物，而中縣衡焉；是故衆異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道。……人何以知道？曰心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂

虛。心未嘗不兩也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志。志也者，藏也，然而有所謂虛。不以所已藏害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也。然而有所謂一。不以夫一害此一，謂之壹」。謝幼偉、論感通與解蔽：「解蔽之道在求通，在求如聖人之無所不通。如何像聖人之『無所不通』呢？聖人又如何能『無所不通』呢？曰：一在有仁，而能仁之至；二在有智，而能智之至；三在有勇，而能勇之至。這就是說，仁至乎其極，智至乎其極，勇至乎其極，便能無所不通。這自然是一種理想，但非根據這一理想，我們即無法求通，無法解蔽」。

參看：「一曲之士」條。

參考文獻：

謝幼偉、「論感通與解蔽」文，見中西哲學論文集，五十八年，香港新亞研究所。

儉

論語雖曾多次提到「儉」，但沒有特別重視，如孔子說：「麻冕，禮也，今也純，儉，吾從衆」。（子罕篇）又說：「奢則不孫，儉則固」。（述而篇）又：「禮，與其奢也，寧儉」。（八佾篇）只有在讚美禹的時候，說他「菲飲食」，「卑宮室」，倒有點「崇儉」的意味。在中國，最早提倡崇儉的哲學家是墨子，「節用」的主張就代表他這方面的思想。後來在中國人的生活裏，儉德已成爲普遍遵守的生活規範。

(一)**儉乃德之共**　左傳、莊公二十四年：「御孫諫曰：臣聞之，儉，德之共也；侈，惡之大也。先君有其德，而君納諸大惡，無乃不可乎」。司馬光、傳家集、訓儉示康：「御孫曰：『儉，德之共也；侈，惡之大也』。共，同；言有德者皆由儉來也。夫儉則寡欲：君子寡欲，則不役於物，可以直道而行；小人寡欲，則能謹身

節用，遠罪豐家。故曰：『儉，德之共也』。侈則多欲：君子多欲則貪慕富貴，枉道速禍；小人多欲則多求妄用，敗家喪身。是以居官必賄，居鄉必盜。故曰：『侈，惡之大也』。」錢大昕、十駕齋養新錄、儉：「嗇于己不嗇于人，謂之儉；嗇于人不嗇于己，謂之吝；嗇于人並嗇于己，謂之愛。儉者，君子之德也；愛與吝，小人之事也」。（錄自晏子春秋）

㈠儉乃得國之道　由余、得國以儉：「古者明王，得國失國常何以也？由余曰：臣聞之：常以儉得之，以奢失之。穆公曰：願聞奢儉之節？由余對曰：臣聞堯有天下，飯於土簋，啜於土瓶，其地南至交趾，北至幽都，東西至日所出入，莫不賓服。堯禪天下，舜受之，作為食器，斬木而裁，修削鋸之迹，猶漆墨之以為器。諸侯以為益侈，國之不服者十有三。舜禪天下，而禹受之，作為祭器，墨漆其外，而朱畫其內，縵帛為茵褥，蔣席頗緣，觴勺有采，為飾彌侈，而國之不服者三十有二。夏后氏以沒，殷人受之，作為大路而建九旒，食器雕琢，觴勺雕鏤，四壁四帷，茵席雕文，此彌侈矣，而國之不服者五十有二。君好文章，而服者彌少。故曰：儉其道也」（馬國翰輯佚書雜家類、輯自說苑反質篇）

㈡儉的功效　老子：「我有三寶，持而保之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先故能成器長」。周易、否卦象傳：「君子以儉德辟難，不可榮以祿」。韓非子、解老篇：「周公曰：『冬日之閉凍也不固，則春夏之長草木也不茂』。天地不能常侈，常費，而況於人乎！故萬物必有盛衰，萬事必有弛張，國家必有文武，官治必有賞罰。是以智士儉用其財則家富，聖人愛寶其神則精盛，人君重戰其卒則民衆，民衆則國廣，是以舉之曰：『儉故能廣』。」何承天、達性論：「夫民用儉則易足，易足則力有餘，力有餘則情志泰」。（弘明集）呂坤、呻吟語、存心篇：「儉則約，

約則百善俱興；侈則肆，肆則百惡俱縱」。唐甄、潛書、富民篇：「人君能儉，則百官化之，庶民化之；於是官不擾民，民不傷財。人君能儉，則因生以制取，因取以制，生十取一，取三餘一，於是民不知取，國不知用，可使菽粟如水火，金錢如土壤，而天下大治」。錢大昕、十駕齋養新錄、儉：「李元衡、儉說云：貪饕以招辱，不若儉而守廉；干請以犯義，不若儉而全節；侵牟以聚仇，不若儉而養福；放肆以逐欲，不若儉而安性」。

參看：「節用」、「寡欲」條。

墨家

墨家在先秦是一個大學派，它和其他各家明顯不同的一點，是它有一個組織嚴密的團體，這不是一個講學的團體，而是一個行動的團體，一個戰鬥的團體。由於這一特色，曾使墨家轟動一時，也由於這一特色，造成此派很快的衰落。孔子以後有孟、荀，老子以後有莊、列，管子、商鞅以後，復有韓非集其成，可是墨子以後，在思想方面，沒有出現一個重要的繼承者。墨者的團體裏，培養不出哲學家，他們的用心也根本不在這裏。如以墨辯代表後期的墨家，在知識上還有一些成就，但與墨子的基本精神已經呼應不上。

㈠墨家的來歷　漢書、藝文志、諸子略：「墨家者流，蓋出於清廟之守」。章炳麟、諸子系統說：「墨家之出於陰陽家者，凡有數端可驗：一以治器驗之，……二以紀瑞驗之，……三以讀史驗之，……四以神仙驗之。……。」江瑔、讀子卮言：「道學至亘，變動不居，徹上徹下，亦實亦虛。道家之徒，學之而不得其全，遂分途而異趣。得道家慈儉一派者，爲墨」。馮友蘭、原儒墨：「在貴族政治未崩壞以前，出兵打仗，貴族即是將帥，庶民即是兵士。及貴族政治崩壞以後，失業之人乃有專以幫人打仗爲職業之武專

家，即上述之俠士，此等人自有其團體，自有其紀律。墨家即自此等人中出，墨子所領導之團體，即是此等團體」。

㈠墨與儒的關係　淮南子、要略：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政」。孫星衍、墨子注後敘：「墨子與孔子異者，其學出於夏禮。司馬遷稱其善守禦爲節用；班固稱其貴儉、兼愛、上賢、明鬼、非命、上同，此其所長，而皆不知墨學之所出。淮南王知之，其識過於遷、固」。

㈡墨家何以迅速衰微　胡適、中國古代哲學史、墨學結論：「那轟轟烈烈，與儒家中分天下的墨家，何以銷滅得這樣神速呢？這其中的原因，定然很複雜，但我們可以懸測下列的幾個原因：⑴由於儒家的反對；⑵由於墨家學說之遭政客猜忌；⑶由於墨家後進的詭辯太微妙了」。方授楚、墨學源流：「⑴墨學自身矛盾也；⑵理想之過高也；⑶組織之破壞也；⑷擁秦之嫌疑也」。李紹崑、墨子研究、墨子的宗教教育思想：「⑴自墨子死後，墨家缺乏德學兼備的領袖。我們從中外歷史可以證明，凡是一團體或一學派之興衰，和該團體該學派的領袖及其繼承衣缽者皆有密切的關係。……⑵自墨子死後，墨學已失了眞傳。……⑶墨學有忤於統治者的利益，必受當時王公大人的嫉恨與迫害。……墨學有超於常人的能力，非但不易理解，而且難於實現」。

㈣對墨家的批評　孟子、滕文公下：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨。楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。……楊、墨之道不息，孔子之道不著」。莊子、天下篇：「不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急。……爲之大過，已之大順，作爲非樂，命之曰節用。生不

歌，死無服，墨子氾愛兼利而非鬬，其道不怒，又好學而博，不異，不與先王同，毀古之禮樂。……其生也勤，其死也薄，其道大觳，使人憂，使人悲，其行難爲也。恐其不可以爲聖人之道，反天下之心，天下不堪。墨子雖獨能任，奈天下何」！荀子、解蔽篇：「墨子蔽於用而不知文。……故由用謂之，道盡利矣」。又非十二子篇：「不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約，而僈差等，曾不足以容辨異，縣君臣。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是墨翟、宋鈃也」。史記、太史公自序、論六家要旨：「墨者儉而難遵，是以其事不可徧循。然彊本節用，不可廢也。……墨者亦尚堯、舜，言其德行，……其送死，桐棺三寸，舉音不盡其哀，敎喪禮，必以此爲萬民率。使天下共若此，則尊卑無別也。夫世異時移，事業不必同，故曰儉而難遵；要曰彊本節用，則人給家足之道也。此墨子之所長，雖百家弗能廢也」。漢書、藝文志、諸

子略：「墨家……茅屋采椽，是以貴儉；養三老五更，是以兼愛；選士大射，是以上賢；宗祀嚴父，是以右鬼；順四時而行，是以非命；以孝視天下，是以上同；此其所長也。及蔽者爲之，見儉之利，因以非禮；推兼愛之意，而不知別親疏」。孫詒讓、墨子閒詁序：「綜覽厥書，釋其紕駁，甄其純實可取者蓋十六七，其用心篤厚，勇於振世救敝，殆非韓、呂諸子之倫比也」。梁啓超、先秦政治思想史、墨家思想：「墨家思想之俊偉而深摯，吾儕誠無間然。但對於個人生活方面，所謂『其道大觳，天下不堪』。此其所短也。對於社會組織方面，必使人以上所是非爲是非，亦其所短也。要而論之，墨家只承認社會，不承認個人，據彼宗所見，則個人惟以『組成社會一分子』之資格而存在耳，離卻社會，則其存在更無何等意義。此義也，不能不謂含有一部分眞理。然彼宗太趨極端，誠有如莊子所謂『爲之太過，已之太順』者，結果能令個人全爲社會吞

沒，個性消盡，千人萬人同鑄一型，此又得爲社會之福矣乎？荀子譏其『有見於齊，無見於畸』，蓋謂此也」。

參看：「兼愛」、「尚同」、「非攻」、「天志」、「墨辯」各條。

參考文獻：

梁啓超、子墨子學說，四十五年，臺灣中華書局。

墨辯

晉人魯勝，曾替墨子裏的經上、經下、經說上、經說下等四篇作注，名爲「墨辯注」，是「墨辯」一詞的來源。近人胡適又把墨子裏的小取和大取加進去，統稱這六篇爲墨辯。現在我們所說的墨辯，就是指這六篇文字而言。

墨辯既從墨子中獨立出來，於是就產生墨辯是不是墨子所作的問題。胡適認爲這六篇絕不是墨子所作，理由是：(1)墨辯與墨子其他部分的文體不同，(2)理想不同。墨子中的議論，往往有極鄙淺可笑的。可是六篇之中，全沒有一句淺陋迷信的話，全是科學家和名學家的議論。(3)墨辯小取篇兩稱『墨者』。(4)六篇中討論的問題，全是惠施、公孫龍時代的哲學家爭論最烈的問題。於此可見墨辯諸篇，若不是惠施、公孫龍作的，一定是他們同時的人作的。

以爲墨辯非墨子作，此說始於孫詒讓，胡氏乃衍其說。民國八年時，曾引起爭論，張煊和梁啓超皆不同意孫、胡之說。就墨辯的內容看，我們相信孫、胡的說法，較爲可信。就是墨子的其他部分，是否都是墨子所作，也大有問題。這些問題是無法解決的了。先秦諸子之書，大抵都不是出於一人之手，而是一個學派的論叢，其中主要部分是這個學派的創始者所作，其徒和受此派影響的作品，也彙編在一起。

參看：「墨家」、「名家」條。

參考文獻：

(1)胡適、中國古代哲學史，第八篇、第一章：「墨辯與別墨」，臺灣商務。

(2)張煊、「墨子經說作者考文」，古史辨，第四册。

(3)梁啓超、「讀墨經餘記」文，古史辨，第四册。

稷下

㈠**何謂稷下**　劉向、別錄：「齊有稷門，城門也，談說之士，期會於稷下也」。(史記、田齊世家、集解引。此外，太平寰宇記卷十八、益都下、引別錄云：「齊有稷門，齊之城西門也。外有學堂，即齊宣王立學所也，故稱爲稷下之學」。)徐幹、中論、亡國篇：「齊桓公立稷下之宮，設大夫之號，招致賢人而尊寵之，孟軻之徒皆遊於齊」。

㈡**稷下盛況**　史記、孟荀列傳：「自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、愼到、環淵、接子、

田駢、騶奭之徒，各著書，言治亂之事，以干世主，豈可勝道哉？……自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，爲開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之，覽天下諸侯賓客，言齊能致天下賢士也。……田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最爲老師，齊尙修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉」。又田敬仲完世家：「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、愼到、環淵之徒，七十六人，皆賜列第，爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下復盛，且數百千人」。

㈢**稷下的學風、生活與事業**　錢穆、先秦諸子繫年、稷下通考：「新序云：『齊稷下先生喜議政事』，此稷下之學風也。上自淳于髡，下至荀卿，莫不皆然。田齊世家云：『稷下學士不治而議論』。不治者，田駢設不宦之義，而淳于髡以終身不仕見稱，此稷下之行誼也。故遊稷下者稱學士，其前輩稱先生，尤尊推老師。……而稷下復有講室，此稷下之組織也。言其祿養，孟荀

列傳有云：『自如淳于髡以下，命曰列大夫，爲開第康莊之衢，高門大屋尊寵之』。齊策或人譏田駢曰：『貲養千鍾，徒百人』。齊宣王之於孟子曰：『將中國授室，養弟子萬鍾』，此稷下之生活也。遊稷下者，既得優遊祿養，而無政事之勞，故相率以著書講學爲事。孟荀列傳所謂『各著書言治亂之事以干世主，豈可勝道』。劉向、荀子目錄所謂『咸作書刺世』者也。此則稷下之事業也」。

㈣**稷下的衰微**　鹽鐵論、論儒篇：「齊宣王褒儒尊學，孟軻、淳于髡之徒，受上大夫之祿，不任職而論國事。蓋齊稷下先生，千有餘人。……及湣王奮二世之餘烈，南擧楚淮，北并巨宋，苞十二國，西摧三晉，卻强秦，五國賓從，鄒魯之君，泗上諸侯皆入臣，矜功不休，百姓不堪。諸儒諫不從，各分散，愼到、捷子亡去，田駢如薛，而孫卿適楚」。

參看：「諸子」條。

參考文獻：

金受中、稷下派之硏究，六十年，臺灣商務臺一版。

窮理

㈠**何謂窮理**　程頤、語錄：「凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應事接物，而處其當，皆窮理也」。

㈡**窮理與格物**　朱熹、語類卷十五：「人多把這道理作一個懸空底物。大學不說窮理，只說個格物，便是要人就事物上理會，如此方見得實體。所謂實體，非就事物上見不得」。又文集、答黃子耕書：「格物致知只是窮理。聖賢欲爲學者說盡曲折，故又立此名字。今人反爲名字所惑，生出重重障碍，添枝接葉，無有了期。要須認取本意，而就中看得許多曲折分明，便依此實下功夫，方見許多名字並皆脫離，而其功夫實處

却無欠闕耳」。王陽明、傳習錄中、答顧東橋書：「區區論致知格物，正所以窮理，未嘗戒人窮理，使之深居端坐而一無所事也。若謂即物窮理，如前所云：『務外而遺內』者，則有所不可耳。昏闇之士果能隨事隨物精察此心之天理，以致其本然之良知，則『雖愚必明，雖柔必強』，大本立而達道行，九經之屬可一以貫之而無遺矣，尙何患其無致用之實乎！……茍格物之說而果即窮理之義，則聖人何不直曰『致知在窮理』，而必爲此轉折不完之語以啓後世之弊邪？蓋大學格物之說，自與繫辭窮理大旨雖同，而微有分辨。窮理者，兼格致誠正而爲功也，故言窮理則格致誠正之功皆在其中，言格物則必兼舉致知誠意正心而後其功始備而密。今偏舉格物而遂謂之窮理，此所以專以窮理屬知而謂格物未嘗有行，非惟不得格物之旨，並窮理之義而失之矣。此後世之學所以析知行爲先後兩截，日以支離決裂而聖學益以殘晦者，其端實始於此」。

(三)**窮理與涵養**　朱熹、語類卷九：「涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理。兩項都不相離，才見成兩處便不得」。

(四)**窮理與居敬**　朱熹、語類卷九：「學者工夫唯在居敬窮理二事，此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行則右足止，右足行則左足止」。又：「持敬是窮理之本，窮得理明又是養心之助」。

(五)**由窮理辨儒釋**　張載、正蒙、中正篇：「儒者窮理，故率性可以謂之道。浮圖不知窮理而自謂之性，故其說不可推而行」。

參看：「致知」、「格物」、「學」各條。

養心

養心之說，有儒家義，有道家義，前者重動重實，後者重靜重虛。

孟子、盡心下：「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣」。此爲儒家養心說之始。孟子存養之說，到宋儒有許多發揮，尤其是朱熹，討論特別多，重點往往是放在與佛教類似工夫的辨別之上。如語類卷二十：「心是把捉人底，人如何去把捉得他？只是以義理養之，久而自熟」。又卷一一五：「問：向見先生教人於心上着工夫，數日來，專一靜做，澄治此心。曰：若如此，塊然都無所事，却如浮屠氏矣。所謂存心者，或讀書以求義理，或分別是非以求至當之歸，只那所求之心，便是已存之心，何俟塊然以處而後爲存耶」！又文集、答方賓王書：「心固不可不識，然靜而有以存之，動而有以察之，則其體用亦昭然矣。近世之言識心者則異於是。蓋其靜也，初無持養之功，其動也，又無體驗之實。但於流行發見之處認得頃刻間正當底意思，便以爲本心之妙不過如是，擎夯作弄，做天來大事看，不知此只是心之用耳。此事一過，此用便息，豈有只據此頃刻間意思，便能使天下事事物物無不各得其當之理耶！所以爲其學者，於其功夫到處，亦或小有效驗，然亦不離此處。而其輕肆狂妄不顧義理之弊，已有不可勝言者。此眞不可不戒」。

道家養心之說，可於管子、內業篇見之：「凡心之刑，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以憂樂喜怒欲利。能去憂樂喜怒欲利，心乃反濟。彼心之情，利安以寧，勿煩勿亂，和乃自成」。又：「靜則得之，躁則失之。靈氣在心，一來一逝，其細無內，其大無外。所以失之，以躁爲害；心能執靜，道將自定。得道之人，理丞而毛泄，胸中無敗。節欲之道，萬物不害」。內業篇所說的養心工夫，顯然是後來道教內丹工夫的淵源。

參看：「求放心」、「心」、「養生」各條。

養生

養生是道家的思想，它的本義是想透過虛靜渾化的玄冥工夫，而達到天人、至人、神人的境界。（參看牟宗三、才性與玄理，二〇八頁）但後世的道家，尤其是道教，養生的重點是在求長生。長生之說，原也是莊子裏所本有的思想。從思想史看，儒家不但不主張養生，即連反對的意見也很少，可見儒家根本不重視這個問題。儒家當然也重視生命，但重視的不是生物性的生命，而是要求以德潤身。

道家和道教養生之說，除了一部分具有養身的價值之外，因養生的需求而發展出來的煉丹術，卻含有許多科學的種子。

㈠養生之道　莊子、養生主篇：「爲善無近名，爲惡無近刑，緣督以爲經，可以保身，可以全生」。又在宥篇：「至道之極，昏昏默默，無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必淸，無勞女形，無搖女精，乃可以長生」。又達生篇：「善養生者，若牧羊然，視其後者而鞭之」。文子、下德篇：「老子曰：治身：太上養神，其次養形。神淸意平，百節皆寧，養生之本也；肥肌膚，充腹腸，供嗜欲，養生之末也」。彭祖、攝生養性論：「是以養生之法，不遠唾，不驟行；耳不極聽，目不久視，坐不至疲，臥不及極；先寒而後衣，先熱而後解；不欲甚飢，飢則敗氣，食誡過多；勿極渴而飮，飮誡過深。……」。（嚴可均說：「此秦漢以後養生家言，託之彭祖。文見嚴輯「全上古三代文」）老子、養生要訣：「若能攝生者，當先除六害，然後可以延駐。何名六害：一曰薄名利；二曰禁聲色；三曰廉貨財；四者損滋味；五曰屏虛妄；六曰除疾妒。六者若存，則養生之道徒設耳，蓋未見其有益也」。（此亦後人假託老子，文見嚴輯「全上古三代文」）呂氏春秋、貴生篇：「聖人深慮天下，莫貴於生。夫耳目鼻口，生之役也。耳雖欲聲，

目雖欲色，鼻雖芬香，口雖欲滋味，害於生則止。在四官者不欲，利於生者則爲。由此觀之，耳目鼻口，不得擅行，必有所制，譬之若官職，不得擅爲，必有所制。此貴生之術也」。又盡數篇：「長也者，非短而續之也，畢其數也。畢數之務，存乎去害。何謂去害？大甘、大酸、大苦、大辛、大鹹，五者充形，則生害矣。大喜、大怒、大憂、大恐、大哀，五者接神，則生害矣。大寒、大熱、大燥、大溼、大風、大霖、大霧，七者動精，則生害矣。故凡養生，莫若知本，則疾無由至矣」。淮南子、精神訓：「五色亂目，使目不明；五聲譁耳，使耳不聰；五味亂口，使口爽傷；趣舍滑心，使行飛揚。此四者，天下之所〔以〕養性（生）也，然皆人累也。故曰：嗜欲者，使人之氣越；而好憎者，使人之心勞；弗疾去則志氣日耗。夫人之所以不能終其壽命而中道夭於刑戮者，何也？以其生生之厚。夫惟能無以生爲者，則所以得脩（長）生也」。太平經、令人壽治平法：「故神者乘氣而行，精者居其中也，三者相助爲治。故人欲壽者，乃當受氣尊神重精也」。郭象、莊子達生篇注：「善養生者，各任性分之適而至矣」。嵇康、養生論：「善養生者則不然矣，清虛靜泰，少私寡欲，知名位之傷德，故忽而不營，非欲而強禁也；識厚味之害性，故棄而弗顧，非貪而後抑也。外物以累心不存，神氣以醇白獨著；曠然無憂患，寂然無思慮。又守之以一，養之以和，和理日濟，同乎大順。然後蒸以靈芝，潤以醴泉，晞以朝陽，綏以五絃，無爲自得，體玄心玄，忘歡而後樂足，遺生而後生存。若此以往，庶可與羨門比壽，王喬爭年，何爲其無有哉」！（昭明文選）葛洪、抱朴子、極言篇：「是以善養生者，臥起有四時之早晚，興居有至和之常制，調利筋骨，有偃仰之方；杜疾閉邪，有吞吐之術；流行榮衛，有補瀉之法；節宣勞逸，有與奪之要；忍怒以全陰氣，抑喜以養陽氣，然後先服草木以救虧

缺，後服金丹以定無窮，長生之理盡於此矣」。梁寅，養生論：「世之善養生者，大概先於治七情，舍乎七情而復有神秘之術者，吾不知也。聖賢之學，所以脩其身者，亦莫先於治七情，是聖賢之學，即養生之術也」。（皇明文衡）

㈡**養生的功效**　文子、十守篇、守靜：「靜漠恬淡，所以養生也；和愉虛無，所以據德也。外不亂內，即性得其宜；靜不動和，即德安其位。養生以經世，抱德以終年，可謂能體道矣。若然者，血脈無鬱滯，五藏無積風，禍福不能矯滑，非譽不能塵垢。非有其世，孰能濟焉」！嵇康、嵇中散集、答向子期難養生論：「養生有五難：名利不滅，此一難也；喜怒不除，此二難也；聲色不去，此三難也；滋味不絕，此四難也；神慮轉發，此五難也。五者必存，雖心希難老，口誦至言，咀嚼英華，呼吸太陽，不能不迴其操，不夭其年也。五者無于胸中，則信順日濟，玄德日全，不祈喜而有福，不求壽而自延，此養生大理之所效也」。

㈢**對養生說的批評**　桓譚、新論、形神篇：「昔齊景公美其國，嘉其樂，云：『使古而無死，何若』？晏子曰：『上帝以人之歿爲善，仁者息焉，不仁者如焉』。今不思勉廣日學自通，以趨立身揚名，如但貪利長生，多求延壽益年，則惑之不解者也。……生之有長，長之有老，老之有死，若四時之代謝矣。而欲變易其性，求爲異道，惑之不解者也」。顏之推、顏氏家訓、養生篇：「神仙之事，未可全誣。但性命在天，或難種植。人生居世，觸途牽縶，幼小之日，既有供養之勤，成立之年，便增妻孥之累，衣食資須，公私勞役，而望遁跡山林，超然塵滓，千萬不遇一爾。加以金玉之費，鑪器所須，益非貧士所辦。學如牛毛，成如麟角，華山之下，白骨如莽，何有可遂之理。考之內教，縱使得仙，終當有死，不能出世，不願汝曹專精於此」。呂坤、呻吟語、養生篇：「今之養生者，餌藥服氣，避

險辭難，愼時寡慾。誠要法也。嵇康善養生，而其死也却在所慮之外，乃知養德尤養生之第一要也。德在我，而蹈白刃以死，何害其爲養生哉」！孫夏峯、語錄下：「人莫不豔稱長生，夫子獨曰：朝聞夕可，蓋聞道即長生也，不聞道，是謂夭死。……天地民物，萬古常新，人亦何爲必欲戀世，以蔽此耳目心思哉」！唐甄、潛書、博觀篇：「老氏載魄抱一而能無離，專氣致柔而能嬰兒，滌除玄覽而能無疵。以之求長生，魂欲上天，魄欲入淵；還魂返魄，合乎自然。是皆逆陰陽之用，竊天地之機，以私其身，於是有人皆死而我獨存者。觀傳形者，順乎氣耳，而機不在焉；得長生者，握其機耳，而道不在焉」。洪亮吉、意言、夭壽篇：「夫人之夭壽，秉於自然，未聞保攝之即能多，斲創之即能少也。……今試置兩人於此，一則清靜寡欲，調神房闥之中；一則適性任情，馳騖聲色之內；究其後則清靜寡欲者之年壽與適性任情者相去必不甚遠。何則？清靜無欲者，非無嗜欲，其秉弱也；適性任情者，非故不惜其生，其所秉强也。是則人之夭壽，由於所秉之强弱矣」。

參看：「仙」條。

樂教

樂在古代中國，不只是一種藝術，而是特別强調它在政治社會方面的教化作用，所以對樂的特性的了解，也不僅是它的和諧性，而是賦予它一種道德性。由於這種特性，才使樂具有教的意義。

(一)**樂的特性**　國語、周語下：「夫政象樂，樂從和，和從平。聲以和樂，律以平聲」。孟子、公孫丑上：「聞其樂而知其德」。呂氏春秋、音初篇：「聞其聲而知其風，察其風而知其志，觀其志而知其德。盛、衰、賢、不肖、君子、小人，皆形於樂，不可隱匿」。禮記、樂記篇：「凡音者，生於人心者也；樂者，通倫理者也」。

(一)樂教以及他的功效　論語、子路篇：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足」。呂氏春秋、制樂篇：「欲觀至樂，必於至治。其治厚者，其樂治厚；其治薄者，其樂治薄」。禮記、樂記篇：「先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡，而反人道之正也」。又：「樂也者，聖人之所樂也，而可以善民心。其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉」。又：「是故樂在宗廟之中，君臣上下聽之，則莫不和敬；在族長鄉里之中，長幼同聽之，則莫不和順；在閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親」。又：「故樂行而倫清，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下安寧」。

參看：「教」、「禮」、「禮與樂」各條。

窮神知化

周易、繫辭傳：「窮神知化，德之盛也」。「窮」就是孟子盡心篇所說「盡其心」的「盡」、「知」與孟子「知其性」之「知」同，在工夫上都是充分實現的意思。在孟子，盡心知性，然後能與天合德，繫辭傳所說的「神」「化」，也是天德的意思——一種道德的終極境界，所以說「德之盛」。傳統的哲學家中，就這一點予以充分發揮的是宋儒張載。如正蒙、神化篇：「神化者，天之良能，非人能。故大而位天德，然後能窮神知化。……易謂『窮神知化』，乃德盛仁熟之致，非智力能强也。……窮神知化，與天為一，豈有我所能勉哉？乃德盛而自致爾。……窮神知化，乃養盛自致，非思勉之能强。故崇德而外，君子未或致知也」。

王夫之作正蒙注，有把張子神化的道德意涵，引向宇宙論的意圖，他說：「神化者，氣之聚散不測之妙」。(太和篇注) 這樣「窮神知化」，就是窮知氣聚散變化之妙。在道德的意義

上，張子一再說，這個境界，不是人的智力和思想所能達到的。可是在宇宙論的意義上，王夫之所說的窮知却有了認知的涵義，所以他說：「盡心思以窮神知化」。（同前）

除了道德和宇宙論的意義之外，「神」「化」還有理想社會和理想政治的涵義，這樣「窮神知化」就是充分實現這種理想的社會和政治。如紀瞻、對陸機策：「問曰：夫窮神知化，才之盡稱；備物致用，功之極目；以之爲政，則黃、羲之規可踵；以之革亂，則玄古之風可紹。然而唐虞密皇人之濶網，夏殷繁帝者之約法，機心起而日進，淳德往而莫返，豈大樸一離，理不可振，將聖人之道，稍爲隆殺耶？對曰：政因時以興，機隨物而動，故聖王究窮通之源，適時之宜，期於濟世，皇代質朴，禍難不作，結繩爲信，人知所守。大道既離，智惠擾物，擾險不同，否泰異數，故唐虞密皇人之網，夏殷繁帝者之法，皆廢興有由，輕重以節，以窮神之道，知化之術，隨時之宜，非有降殺也」。（晉書、紀瞻傳）

德本財末

在經濟思想上，中國古老的哲人，有一個偉大的目標：「藏富於民」。對應着這個目標，哲人們又告誡君王：「德本財末」，要求君王們要以立德爲重，如相反地只求聚歛，置百姓於困窮而不顧，必將造成國家的敗亡。衡諸歷史，這個觀念不但曾實現於政治制度，因違背這一原則而遭到敗亡的事跡，也歷歷不爽。

㈠**德本財末說**　大學：「君子先愼乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者本也，財者末也。外本內末，爭民施奪，是故財聚則民散，財散則民聚」。茅星來、問大學：「或問：平天下之事多矣，大學獨於務財用之害，反覆言之，何也？曰：豈獨大學也，堯之命舜也，曰：『四海困窮，天祿永終』。舜之命禹也亦然。蓋人君一務財用，則四海未有不

困窮者也。四海困窮，則天下未有不亂者也」。

㈡**與歷史相印證**　顧炎武、日知錄、財者末也：「古人以財爲末，故舜命九官，未有理財之職。周官財賦之事，一皆領之於天官冢宰，而六卿無專任焉。漢之九卿，一太常，二光祿勳，三衛尉，四太僕，五廷尉，六鴻臚，七宗正，八大農，九少府。大農掌財在後，少府掌天子之私財，又最後。唐之九卿，一太常，二光祿，三衛尉，四宗正，五太僕，六大理，七鴻臚，八司農，九太府，大略與漢不殊。而戶部不過尙書省之屬官，故與吏、禮、兵、刑、工並列而爲六。至於大司徒敎民之職，宰相實總之也。罷宰相，廢司徒，以六部尙書爲二品，非重敎化後貨財之義矣」。

㈢**違背此一原則的弊害**　顧炎武、日知錄、財用：「財聚於上，是謂國之不祥，不幸而有此，與其聚於人主，無寧聚於大臣。昔殷之中年，有亂政同位，具乃貝玉，總於貨寶，貪濁之風，亦已甚矣，有一盤庚出焉，遂變而成中興之治。及紂之身，用乂讎斂，鹿臺之錢，鉅橋之粟，聚於人主，而前徒倒戈，自燔之禍至矣。故堯之禪舜，猶曰『四海困窮，天祿永終』。而周公之繫辭曰：『渙、王居元咎』。管子曰：『與天下同利者，天下持之，擅天下之利者，天下謀之』。嗚呼，崇禎末年之事可爲永鑒也已，後之有天下者，其念之哉」！

參看：「仁與富」條。

橫渠學派

宋儒張載曾僑居陝西郿縣橫渠鎭，所以稱他的學派叫橫渠學派。又因郿縣在關中，故史家亦有稱爲關學者。這個學派在理學中的重要貢獻，在其變化氣質之說，此說一出，使儒家的實踐理論有了進一步的開展。

橫渠於形上學有很大的發展，最基本的觀念是「氣」，經王夫之發揮，遂與程、朱的理學，

陸、王的心學，共列爲理學三系。

參看：「變化氣質」、「窮神知化」、「氣」各條。

十六畫

學

學是個重要而複雜的問題。人是必須經過學，才能造就出來，所以你對學抱怎樣的態度，又用什麼方法去學，以及對學定下的目標是什麼，都會直接影響到將造就怎樣的一個人。

傳統的哲學家們，對這個問題，有很廣泛的討論，但對純知識性的學習較少討論。大抵說來，他們所定學習的目標，是比較重視道德人格的成就上，所以把具體的實踐看得很重要。這是和現代很不同的地方。不過就思想史看，他們的意見並不都是如此，從這些差別處，不難看出學風的變遷。

在傳統的學習理論中，各種經驗知識的學習，在道德教育中未受到適當的重視，甚至有的哲學家認爲，經驗知識的學習與道德人格的培育無關。現代新的教育理論，已使我們了解到，道德教育和精神教育，不能僅僅依靠倫理課或公民課的學習，也不能僅靠內修的工夫，這方面的學習，和所有的學習過程，以及生活的環境，都是分不開的。

㈠**行重於學**　論語、學而篇：「子曰：弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文」。又：「子夏曰：賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣」。揚雄、法言、學行篇：「學：行之，上也；言之，次也；教人，又其次也；咸無焉，爲衆人」。朱熹、文

集、答王子充書：「大抵今日之弊，務講學者多闕於踐履，而專踐履者又遂以講學為無益。殊不知因踐履之實以致講學之功，使所知益明，則所守日固，與彼區區口耳之間者，固不可同日而語矣」。陸象山、語錄：「今人略有些氣燄者，多只是附物，元非自立也。若某不識一個字，亦須還我堂堂地做個人」。

㈠如何為好學　論語、學而篇：「子曰：君子食無求飽，居無求安，敏於事而愼於言，就有道而正焉，可謂好學也已」。又雍也篇：「哀公問：弟子孰為好學？孔子對曰：有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也」。揚雄、法言、學行篇：「學以治之，思以精之，朋友以磨之，名譽以崇之，不倦以終之，可謂好學也已矣」。

㈢學與思　論語、為政篇：「學而不思則罔，思而不學則殆」。又衛靈篇：「子曰：吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也」。荀子、勸學篇：「吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也」。朱熹、文集、答吳伯豐書：「學是仿傚見成底事，故讀誦咨問躬行皆可名之，非若思之專主乎探索也」。

㈣學習的態度　論語、為政篇：「子曰：由！誨女知之乎，知之為知之，不知為不知，是知也」。大戴禮記、曾子立事篇：「君子學必由其業，問必以其序，問而不決，承間觀色而復之，雖不說亦不強爭也。君子既學之，患其不博也；既博之，患其不習也；既習之，患其無知也；既知之，患其不能行也；既能行之，貴其能讓也。君子之學，致此五者而已矣」。王陽明、教條示龍場諸生、勸學：「已立志為君子，自當從事於學，凡學之不勤，必其志之尚未篤也。從吾遊者，不以聰慧警捷為高，而以勤確謙抑為上」。

㈤學習的歷程　論語、雍也篇：「子曰：知之者，不如好之者，好之者，不如樂之者」。禮

記、學記篇：「古之敎者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校。一年視離經辨志，三年視敬業樂群，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成。九年知類通達，强立而不反，謂之大成。夫然後足以化民易俗，近者說服，而遠者懷之，此大學之道也」。朱熹、語類卷八：「博學謂天地萬物之理，修己治人之方，皆所當學。然亦各有次序，當以其大而急者爲先，不可雜而無統也」。章學誠、文史通義、原學上：「學也者，效法之謂也。……蓋言學於形下之器，而自達於形上之道也」。

㈥學習的方法　孟子、告子上：「學問之道無他，求其放心而已矣」。荀子、勸學篇：「學莫便乎近其人。……學之經莫速乎好其人，隆禮次之」。禮記、學記篇：「善問者如攻堅木，先其易者，後其節目，及其久也，相說以解；不善問者反此。善待問者如撞鐘，叩之以小者則小鳴，叩之以大者則大鳴，待其從容，然後盡其

聲；不善答者反此。此皆進學之道也」。揚雄、法言、學行篇：「務學不如務求師」。程顥、語錄：「學只要鞭辟近裏，著己而已。故『切問而近思』，則『仁在其中矣』。……質美者明得盡，渣滓便渾化，却與天地同體。其次惟莊敬持養，及其至則一也」。程頤、文集、顏子所好何學論：「凡學之道，正其心，養其性而已，中正而誠則聖矣。君子之學，必先明諸心，知所養，然後力行以求至，所謂『自明而誠』也」。朱熹、語類卷八：「因論爲學，曰：愈細密，愈廣大；愈謹確，愈高明」。又卷十三：「學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是學」。陸象山、語錄：「學者須是打疊田地淨潔，然後令他奮發植立，若田地不淨潔，則奮發植立不得。古人爲學即讀書，然後爲學可見。然田地不淨潔，亦讀書不得，若讀書則是假寇兵資盜糧」。陳白沙、遺言湛民澤：「古之善學者，常令此心在無物處便運用得轉耳。學者以自然爲宗，不可不着意理

會」。

(七)教與學　孟子、告子下：「孟子曰：教亦多術矣，予不屑之教誨也，是亦教誨之而已矣」。又盡心上：「孟子曰：君子之所以教者五：如時雨化之者，有成德者，有達財者，有答問者，有私淑艾者。此五者，君子之所以教也」。又：「公都子曰：滕更之在門也，若在所禮而不答，何也？孟子曰：挾貴而問，挾賢而問，挾長而問，挾有勳勞而問，挾故而問，皆所不答也，滕更有二焉」。禮記、學記篇：「雖有嘉肴，弗食不知其旨也；雖有至道，弗學不知其善也。是故學然後知不足，教然後知困。知不足然後能自反也，知困然後能自強也。故曰：教學相長也」。又：「大學之法：禁於未發之謂豫，當其可之謂時，不陵節而施之謂孫，相觀而善之謂摩」。

(八)重視後天學習的工夫　荀子、勸學篇：「君子曰：學不可以已。青，取之於藍，而青於藍；冰，水為之，而寒於水。木直中繩，輮以為輪，其曲中規，雖槁暴，不復挺者，輮使之然也。故木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣」。禮記、學記篇：「玉不琢不成器，人不學不知道。是故古之王者，建國君民，教學為先」。董仲舒：「強勉學問，則聞見博而知益明」。(漢書，董仲舒傳)白虎通義、辟雍篇：「學之為言覺也，以覺悟所不知也。故學以治性，慮以變情。故玉不琢不成器，人不學，不知道」。王符、潛夫論、讚學：「天地之所貴者人也，聖人之所尚者義也，德義之所成者智也，明智之所求者學問也。雖有至聖，不生而知，雖有至材，不生而能。……夫此十一君者，皆上聖也，猶待學問，其智乃博，其德乃碩，而況於凡人乎」！徐幹、中論、治學篇：「有所求而不見，白日照焉，則群物斯辨矣。學者，心之白日也」。呂坤、呻吟語、問學篇：「學問之功，生知聖人，亦不敢廢。不從

學問中來，任從有掀天揭地事業，都是氣質作用」。陳確、瞽言、性解下：「人之成以學」。

(九)君子之學與小人之學　荀子、勸學篇：「君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蝡而動，一可以爲法則。小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！古之學者爲己，今之學者爲人；君子之學也以美其身，小人之學也以爲禽犢」。呂氏春秋、尊師篇：「君子之學也，說義必稱師以論道，聽行必盡力以光明。聽行不盡力，命之曰背，說義不稱師，命之曰叛。背叛之人，賢主弗內之於朝，君子不與交友」。禮記、學記篇：「君子之於學也，藏焉，脩焉，息焉，游焉。夫然，故安其學而親其師，樂其友而信其道，是以雖離師輔而不反也」。揚雄、法言、學行篇：「學者所以求爲君子也，求而不得者有矣夫，未有不求而得之者也。或曰：『書與經同，而世不尙，治之，可乎』？曰：『可』。或人啞爾笑曰：『須以發策決科』。曰：『大人之學也爲道，小人之學也爲利。子爲道乎，爲利乎』？」王安石、文集、禮樂論：「君子之學，始如愚人焉，如童蒙焉，及其至也，天地不足大，人物不足多，鬼神不足爲隱，諸子之支離不足惑也」。

(十)學須重疑　朱熹：「讀書，始讀未知有疑，其次則漸漸有疑，中則節節是疑。過了這一番後，疑漸漸解，以至融會貫通，都無所疑，方始是學」。（晦翁學案）陸象山、語錄：「爲學患無疑，疑則有進」。又策問：「其可同尊而信之者，固不可概以書不可盡信，而不之信也；然亦不可以人之所同信，而苟信之，而弗之思也」。

(十一)學習的目的　荀子、勸學篇：「學惡乎始，惡乎終？曰：其數（序）則始乎誦經，終乎讀禮。其義則始乎爲士，終乎爲聖人」。淮南子、俶眞訓：「是故聖人之學也，欲以返性於初而遊心於虛也。達人之學也，欲以通性於遼廓而覺於寂漠也」。邵雍、觀物外篇：「學不際天

人，不足以謂之學」。周敦頤、通書、志學：「聖希天，賢希聖，士希賢。顏淵，大賢也。伊尹恥其君不爲堯、舜，一夫不得其所，若撻於市。顏淵不遷怒，不貳過，三月不違仁。志伊尹之所志，學顏子之所學，過則聖，及則賢，不及則亦不失於令名」。程頤、文集、顏子所好何學論：「聖人之門，其徒三千，獨稱顏子爲好學。夫詩、書六藝，三千子非不習而通也；然則顏子所獨好者何學也？學以至聖人之道也」。陸象山、語錄：「今之學者，只用心於枝葉，不求實處。孟子云：『盡其心者知其性；知其性則知天矣』。心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同，爲學只是理會此」。呂坤、呻吟語、聖賢篇：「聖學專責人事，專言實理」。顧炎武、文集、與友人論學書：「……竊歎夫百餘年以來之爲學者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命與仁，夫子之所罕言也；性與天道，子貢之所未得聞也；性命之理，著之易傳，未嘗數以語人。其答問士也，則曰：『行己有恥』；其爲學，則曰『好古敏求』；其與門弟子言，擧堯、舜相傳所謂危微精一之說，一切不道，而但曰：『允執其中，四海困窮，天祿永終』。嗚呼！聖人之所以爲學者，何其平易而可循也」！顏元、存學編、上太倉陸桴亭先生書：「自漢、晉泛濫於章句，不知章句所以傳聖賢之道而非聖賢之道也；競尚乎清談，不知清談所以闡聖賢之學而非聖賢之學也。因以虛浮日盛，而堯、舜三事、六府之道，周公、孔子六德、六行、六藝之學，所以實位天地，實育萬物者，幾不見於乾坤中矣。迨於佛、老昌熾，或取天地萬物而盡空之，一歸於寂滅，或取天地萬物而盡無之，一歸於陞脫。……某爲此懼，著存學一篇，申明堯、舜、周、孔三事、六府、六德、六行、六藝之道，大旨明道不在詩、書章句，學不在穎悟誦讀，而期如孔門博

文約禮，身實學之，身實習之，終身不懈者」。章學誠、文史通義、天喻篇：「學業將以經世也，……周公承文、武之後而身爲冢宰，故制作禮樂，爲一代成憲；孔子生於衰世，有德無位，故述而不作以明先王之大道；孟子當處士橫議之時，故力距楊、墨以尊孔子之傳述；韓子當佛、老熾盛之時，故推明聖道以正天下之學術；程、朱當末學忘本之會，故辨明性理以挽流俗之人心；其事與功皆不相襲，而皆以言乎經世也」。焦循、雕菰集、辨學：「今學經者衆矣，而著書之派有五：一曰通核，二曰據守，三曰校讎，四曰摭拾，五曰叢綴。此五者各以其所近而爲之。……五者兼之則相濟，學者或具其一而外其餘，余患其見之不廣也，於是乎辨」。熊十力、讀經示要卷二：「哲學之爲學，是陽明所謂知行合一之學，若知而不行，必非眞知，不足謂之學也。儒學精神，確是如此。宋學諸儒，其實踐精神最可敬，眞能置死生於度外，何況其他艱困。惜其於社會政治等問題，不知向大處着眼，爲漢以來帝制之積習所錮。今人受西洋影響，不患知見不開，卻缺乏宋、明儒實踐精神」。韋政通、中國的智慧、學的意義與哲學：「東方和西方的哲學，無論是它的方法和它的目標，都有很大的差距，我們實很難對它們之間做適當的評價。中國的哲學家們如要對西方哲學的挑戰做有力的回應，就應努力學習他們明晰的分析技巧，以及對各種問題的精確陳述的公式，使中國哲學能有更系統化的表達。作爲一個中國的哲學家，絕不應止於此，還須更上一層樓，在磨礪德性，創造人格上下番工夫，使中西双方的哲學特性，化於一人之身，他不但對眞理有熱切的求知欲，同時人格高超，對社會、人類也有一股濃烈的博愛之情，如此人類歷史上將出現一個新哲學家的典型」。

參看：「習」、「致知」、「知與行」、「見聞之知與德性之知」、「尊德性與道問學」各

條。

靜

民國初年，李守常有「東西文明根本之異點」一文，認為中西文化特色的不同，是在中國是靜的文化，西洋是動的文化。（七年七月，言治季刊），這個看法當然是不對的。靜是一種內修的工夫，是所有宗教內修工夫中的共法，中國儒、釋、道三教自然也不例外。宋儒朱熹，由於闢佛，發現靜的工夫易與佛、老混淆，才主張用居敬的工夫代替主靜，可是在重視實用的顏元看來，居敬與主靜，只是字面不同，實質上仍相差無幾。

由於道家主張無為，無為不只是就個人而言，而是包括整個的社會和政治的範圍。因此「靜」在道家，也不僅是就個人修養說的，而是達到無為社會和政治的一種方法。

㈠靜乃天賦本性　禮記、樂記篇：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也」。淮南子、原道訓：「人生而靜，天之性也；感而後動，性之害也」。

㈡如何能靜　莊子、天道篇：「聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也；萬物無足以鐃（擾）心，故靜也」。又庚桑楚篇：「徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞。貴、富、顯、嚴、名、利六者，勃志也；容、動、色、理、氣、意六者，謬心也；惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德也；去、就、取、與、知、能六者，塞道也。此四六者，不盪胸中則正，正則靜」。大學：「知止而后有定，定而后能靜」。周敦頤、太極圖說自注：「無欲故靜」。

㈢靜乃入聖工夫　周敦頤、太極圖說：「唯人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜立人極焉」。陳白沙、全集、與賀克恭黃門書：「為學須從靜中坐養出個端倪來，方

有商量處」。又與林光書：「詩、文章、末習、著述等路頭，一齊塞斷，一齊掃去，毋令半點芥蒂於我胸中，夫然後善端可養，靜可能也」。（南川冰蘗全集卷末）劉蕺山、靜坐說：「人生終日擾擾也，一著歸根復命處，乃在向晦時，即天地萬物，不外此理，於此可悟學問宗旨，只是主靜也。此處工夫，最難下手，姑爲學者設方便法，且教之靜坐。日用之間，除應事接物外，苟有餘刻，且靜坐，坐間本無一切事，即以無事付之。既無一切事，亦無一切心，無心之心，正是本心，瞥起則放下，沾滯則掃除，只與之常惺惺可也。此時技倆，不合眼，不掩耳，不跏趺，不數息，不參話頭，只在尋常日用中。有時倦則起，有時感則感，行住坐臥，都作坐觀，食息起居，都作靜會。……會得時，立地聖域；不會得時，終身只是狂馳了，更無別法可入。不會靜做，且學坐而已，學坐不成，更說恁學？坐如尸坐時，習學者且從整齊嚴肅入，漸進於自然」。

㈣靜乃三教傳心要法　呂坤、呻吟語、談道：「三氏傳心要法，總之不離一靜字，下手處皆是制欲，歸宿處都是無欲，是則同」。

㈤靜的功效　老子：「故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」。又：「清靜爲天下正」。又：「不欲以靜，天下將自定」。莊子、在宥篇：「昏昏默默，無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生」。又天地篇：「無欲而天下足，無爲而萬物化，淵靜而百姓定」。管子、內業篇：「守禮莫若敬，守敬莫若靜。內靜外敬，能反其性，性將大定」。又：「靜則得之，躁則失之，靈氣在心，一來一逝。其細無內，其大無外，所以失之，以躁爲害。心能執靜，道將自定」。文子、十守、守靜：「老子曰：靜漠恬淡，所以養生也；和愉虛無，所以據德也。外不亂內，即性得其宜；靜不動和，即德安其位」。又守法：「故聖人以靜爲

治，以動爲亂。故曰：勿撓勿攖，萬物將自清；勿驚勿駭，萬物將自理。是謂天道也」。

(六)靜與敬　朱熹、語類卷九六：「問：靜中有物如何？曰：有聞見之理在，即是靜中有物。問：敬莫是靜否？曰：敬則自然靜，不可將靜來喚作敬」。又文集、答熊夢兆書：「靜坐而不能遺思慮，便是靜坐時不曾敬。敬則只是敬，更尋甚敬之體」。顏元、存學編卷四：「敬字字面好看，却是隱壞於禪學處。……專向靜坐、收攝、徐行、緩語處言主敬，乃是以吾儒虛字而做釋氏工夫，去道遠矣」。

(七)對主靜說的批評　朱熹、語類卷一一八：「人在世上，無無事底時節。要無事時，除是死也。隨事來，便着應他。有事無事，自家之敬元未嘗間斷也。若事至面前，而自家却自主靜，頑然不應，便是心死矣」。又卷六〇：「游氏守靜以復其本，此語有病。守靜之說，近於佛、老，吾聖人却無此說」。顏元、存學編卷二：「至於危坐終日以驗未發氣象爲求中之功，尤孔子以前千聖百王所未聞也。今宋家諸先生，講讀之餘，繼以靜坐，更無別功，遂知天下之大本眞在乎是。噫！果天下之大本耶？果天下之理無不自是出耶？何孔門師弟之多事耶」！又四書正誤、論語下：「孔子敎人，各因其材，何處不可見。但先生輩只敎人靜坐讀書，不惟孔子之敎不可見，而天下之材從此皆誤矣」。

參看：「敬」、「無欲」、「愼獨」、「虛靜」各條。

樸

(一)樸是一種渾沌質朴的狀態　老子：「知其榮、守其辱，爲天下谷；爲天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則爲器，聖人用之則爲官長，故大制不割」。又：「故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」。莊子、馬蹄篇：「同乎無知，其德

不離，同乎無欲，是謂素樸。素樸則民性得矣」。文子、十守、守樸：「老子曰：所謂眞人者，性合乎道也。故有而若無，實而若虛，治其內不治其外，明白太素，無爲而復樸」。呂氏春秋、論人篇：「無以害其天則知精，知精則知神，知神之謂得一。凡彼萬形，得一後成，故知知一。……故知知一，則復歸於樸」。

(二)守樸的功效　唐甄、尚樸：「孫子問於唐子曰：聖人之於天下，何由而治乎？唐子曰：毋立教者，毋設率形，使民日由善而不知。孫子曰：請聞其要。唐子曰：其尚樸乎！樸者、天地之始氣，在物爲萌，在時爲春，在人爲嬰孩，在國爲將興之候。奢者，天地之中氣，在物爲茂，在時爲秋，在人爲多慾，在國爲將亡之候。聖人執風之機，以化天下，其道在去奢而守樸。家無塗飾之具，民鮮焜耀之望，尚素棄文，反薄歸厚，不令而行，不賞而勸，不刑而革矣」。(淸、國朝文錄)

(三)樸與道　嚴靈峯、試論注解老子的新觀念和新方法：「道的原始狀態——樸，是能『小』能『大』的，『小』就是『玄』，『大』就是『樸』。……道與樸則互爲內外，司馬光曰：『樸、道之質也』。所以在廣義上說：樸是本質，道是現象；樸是內容，道是形式。『動』而出『有』則爲『道』，……『靜』而入『無』則爲『樸』。」(大陸雜誌四二卷第二期)

參看：「道」條。

●諫

(一)諫官制度的歷史背景　胡適、中國中古思想史長編、呂氏春秋的政治思想：「御史之官出於古之『史』，而巫祝史卜同是宗教的官，有宗教的尊嚴。春秋時代，齊之太史直書崔杼弒君，兄弟相繼被殺而不肯改變書法；晉之太史董狐直書趙盾弒君，而趙氏不敢得罪他。史官後來分化，一邊仍爲記事之史，而執掌天文星占之事，

仍有一點宗教的權威；一邊便成爲秦以下的御史，便純粹是諫官了。葆甲故事裏說先王卜他爲保（呂氏春秋、直諫），故他能代表先王，這裏面也含有宗敎的權威。古代社會中有了這種歷史背景，加上自覺的理論，故諫官制度能逐漸演進，成爲制裁君權的最重要制度」。

㈡諫與國家治亂的關係　管子、形勢解篇：「諫者所以安主也，食者所以肥體也；主惡諫則不安，人饕食則不肥」。呂氏春秋、自知篇：「人主欲自知，則必直士，故天子立輔弼，設師保，所以擧過也。夫人過不能自知，人主獨甚。存亡安危，勿求於外，務在自知」。白虎通義、諫諍篇：「臣所以有諫君之義何？盡忠納誠也。論語曰：『愛之能勿勞乎？忠焉能勿誨乎』？孝經（諫諍篇）曰：『天子有諍臣七人，雖無道不失其天下；諸侯有諍臣五人，雖無道不失其國；大夫有諍臣三人，雖無道不失其家；士有諍友，則身不離於令名；父有諍子，則身不陷於不義』。」

陳鶴、好善論：「自古人主保有國家，莫不欲安而惡危，喜治而厭亂。然而治日常少，亂日常多，其故何也？蓋納諫與拒諫之效不同也。然吾觀自古人主保有國家，亦莫不知納諫則治，拒諫則亂。自非大無道之主，鮮有甘心於致亂者。然而納諫之日常少，拒諫之日常多，何也？則大臣之好善不好善有以導之也。語曰：『將順其美』。將順之事多端，未有大於導君以納諫者。孟子曰：『逢君之惡其罪大』。逢君之事多端，未有大於導君以拒諫者。此之不可不察也」。（清、國朝文錄）

㈢諫的方式　東方朔、非有先生論：「非有先生仕於吳，進不能稱往古以廣主意，退不能揚君以顯其功。吳王怪而問之，先生曰：談何容易。夫談者，有悖於目而拂於耳，謬於心而便於身，或有悅於目，順於耳，快於心，而毀於行者，非有明王聖主，孰能聽之？吳王曰：何爲其然也？先生對曰：昔關龍逢深諫於桀，而王子比

干直言於紂，此二臣者，直言其失，切諫其邪，將以爲君之榮，除主之禍也。今則不然，反以爲誹謗君之行，無人臣之禮，戳及先人，爲天下笑。故曰：談何容易。故養壽命之士，莫肯進也，遂居深山之間，積土爲室，編蓬爲戶，彈琴其中，以詠先王之風，亦可以樂而忘死矣」。（藝文類聚卷二十四）孔子家語：「孔子曰：忠臣之諫君有五義焉：一曰譎諫，二曰戇諫，三曰降諫，四曰直諫，五曰諷諫，惟度主以行之，吾從其諷諫乎」！李德裕、文集、忠諫論：「人臣忠諫亦有二：欲道行於君，可使身安國理者，其辭婉；欲名高後世，不顧身危國傾者，其辭訐」。蘇洵、諫論下：「周衰，游說熾於列國，自是世有其人，吾獨怪夫諫而從者百一，說而從者十九，諫而死者皆是，說而死者未嘗聞。然而牴觸忌諱，說或甚於諫，由是知不必乎諷諫，而必乎術也。說之術，可爲諫法者五：理諭之，勢禁之，利誘之，激怒之，隱諷之之謂也。……五者

相傾險詖之論，雖然，施之忠臣，足以成功。何則？理而諭之，主雖昏必悟；勢而禁之，主雖驕必懼；利而誘之，主雖怠必奮；激而怒之，主雖懦必立；隱而諷之，主雖暴必容。悟則明；懼則恭，奮則勤，立則勇，容則寬。致君之道盡於此矣」。（三蘇集）

(四)不聽諫的弊害　管子、形勢解篇：「明主之舉事也，任聖人之慮，用衆人之力，而不自與焉，故事成而福生。亂主自智也，而不因聖人之慮，矜奮自功，而不因衆人之力，專用己，而不聽正諫，故事敗而禍生」。呂氏春秋、達鬱篇：「趙簡子曰：厥也愛我，鐸也不愛我。厥之諫我也，必於無人之所，鐸之諫我也，喜質我於人中，必使我醜。尹鐸對曰：厥也，愛君之醜也，而不愛君之過也。鐸也，愛君之過也，而不愛君之醜也。臣嘗聞相人於師，敦顏而土色者忍醜，不質君於人中，恐君之不變也，此簡子之賢也。人主賢，則人臣之言刻。簡子不賢，鐸也卒不居趙

言，有況乎在簡子之側哉」！又貴直論：「所以貴士者，以其能直言也，言直則枉者見矣。人主之患，欲聞枉而惡直言，是障其源，而欲其水也，水奚自至」。吳鋌、因時論三：「諫官之職，莫善乎言人主之得失。……御史職甚卑，以新進而兼疏遠，孤無黨。又所言與人主之意相反也，足以生其愧而犯其忌，且近於彰主之過焉。夫以小臣而與君爭則危，以新進而與故舊爭則危，以疏遠而與親近爭則危，以孤臣而與朋黨爭則危，以相反之意匡拂人主則危，積愧而成憎則危，積忌而成怒則危，彰君之過而自居其名則危。爲諫官者，挾此八危之勢，直言人主與大臣之得失，而進其苦口之言，將何以勝？而人主與大臣將起而與諫官角。言之而切，則以爲激訐；言之而不切，則以爲虛浮。其可以罪去者，則以危法中之；其不可以罪去者，則以閒散置之。如是，則忠直之士不能容於時矣」。（清、國朝文錄）

㈤如何使臣必諫　蘇洵、諫論下：「夫君之大、天也，其尊、神也，其威、雷霆也；人之不能抗天觸神忤雷霆亦明矣。聖人知其然，故立賞以勸之，傳曰：『興王賞諫臣』是也。猶懼其選耎阿諛，使一日不得聞其過，故制形以威之，書曰：『臣下不正其刑墨』是也。人之情，非病風喪心，未有避賞而就刑者，何苦而不諫哉？賞與刑不設，則人之情，又何苦而抗天觸神忤雷霆哉」？

㈥死諫與反死諫　劉向、說苑、正諫篇：「楚莊王立爲君，三年不聽朝，乃令於國曰：寡人惡爲人臣而遽諫其君者，今寡人有國家立社稷，有諫則死無赦。蘇從曰：處君之高爵，食君之厚祿，愛其死而不諫其君，則非忠臣也，乃入諫」。李贄、初潭集、癡臣：「夫暴虐之君淫刑以逞，諫又烏得入也。早知其不可諫即引身而退者上也。不可諫而必諫，諫而不聽乃去者次也。若夫不聽復諫，諫而以死者癡也。何也？君臣以

義交者也，士爲知己者死，彼無道之主何嘗以國士遇我也」。

㈦**諫師之道**　王陽明、教條示龍場諸生、責善：「謬爲諸生相從於此，每終夜以思，惡且未免，況於過乎？人謂事師無犯無隱，而遂謂師無可諫，非也。諫師之道，直不至於犯，而婉不至於隱耳。使吾而是也，因得以明其是；吾而非也，因得以去其非；蓋教學相長也。諸生責善，當自吾始」。

參看：「直」、「忠」、「臣道」各條。

儒

儒有特稱，有泛稱。特稱的儒，是指孔、孟所創建的儒家學派的人物，墨子所批評的儒，孟子、滕文公上所記墨者夷子所說「儒者之道」的「儒」，以及荀子所說「陋儒」、「散儒」、「俗儒」、「雅儒」、「小儒」、「大儒」的「儒」，和韓非子、五蠹篇所說「儒以文亂法」的「儒」，都是特稱的「儒」。泛稱的儒，是指具有專門學識的人，不限於儒家學派，鹽鐵論、論儒篇稱齊稷下先生爲「諸儒」（原文見本書「稷下」條），就是泛稱的「儒」。後來歷史上習慣地稱宋代的學者爲宋儒，稱清代的學者爲清儒，事實上也是泛稱的意義。

近人對儒的古義，有不同的解說，有的從歷史文化的觀點，有的從社會的角色，有的則由文字學論其意義，這些解說說明儒的豐富內涵，同時也說明了儒在後來的歷史上所以具有較大適應性的原故。

㈠**對儒的解說**　論語、雍也篇：「子謂子夏曰：女爲君子儒，無爲小人儒」。荀子、儒效篇：「志忍私，然後能公；行忍情性，然後能修；知尚好問，然後能才；公修而才，可謂小儒矣。志安公，行安修，知通統類，如是則可謂大儒矣。大儒者，天子三公也；小儒者，諸侯大夫士也」。揚雄、法言、君子篇：「通天地人曰

儒」。李二曲、二曲集、盩厔答問：「問儒？曰：德合三才之謂儒。天之德主於發育萬物，地之德主於資生萬物，士頂天履地而爲人貴，有以經綸萬物，果能明體適用，而經綸萬物則與天地生育之德合矣，命之曰儒，不亦宜乎」！錢大昕、十駕齋養新錄、義利：「王伯厚云：尙志謂之士，行己有恥謂之士，否則何以異乎工商？特立獨行謂之儒，通天地人謂之儒，否則何以異乎老、釋？無其實而竊其名，可以欺其心，不可以欺其鄉」。章炳麟、國故論衡、原儒篇：「儒有三科，關達、類、私之名。達名爲儒，儒者，術士也。……類名爲儒，儒者知禮、樂、射、御、書、數。……私名爲儒，七略云：『儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽明敎化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯、舜，憲章文、武，宗師仲尼，以重其言，於道爲最高』。……今獨以傳經爲儒，以私名則異，以達名類名則偏。要之題號由古今異，儒猶道矣。儒之名於古通爲術士，於今專爲師氏之守」。胡適、說儒：「儒是殷民族的禮敎的敎士，他們在很困難的政治狀態之下，繼續保存着殷人的宗敎典禮，繼續穿戴着殷人的衣冠。他們是殷人的敎士，在六七百年中漸漸變成了絕大多數人民的敎師。他們的職業還是治喪、相禮、敎學；但他們的禮敎已漸漸行到統治階級裏去了，他們的來學弟子，已有周、魯公族的子弟了；向他們問禮的，不但有各國的權臣，還有齊、魯、衛的國君了。這才是那個廣義的『儒』。……但這個廣義的，來源甚古的『儒』，怎樣變成了孔門學者的私名呢？這固然是孔子個人的偉大成績，其中也有很重要的歷史的原因。孔子是儒的中興領袖，而不是儒敎的創始者。儒敎的伸展是殷亡以後五六百年的一個偉大的歷史趨勢；孔子只是這個歷史趨勢的最偉大的代表者，他的成績也只是這個五六百年的歷史運動的一個莊嚴燦爛的成功」。錢穆、駁胡適說儒：「余舊撰國學概論，已著墨

家得名乃由刑徒勞役取義，而於儒字尚無確估。及著先秦諸子繫年，乃知許叔重說文儒爲術士之稱，術指術藝，術士即嫻習六藝之士，而六藝即禮、樂、射、御、書、數。因知儒、墨皆當時社會生活職業一流品，此乃自來論先秦學派者所未道」。饒宗頤、釋儒——從文字訓詁學上論儒的意義：「今綜合(1)論語所謂『君子安人安百姓』；(2)師儒即師保，保即以道安人者；(3)儒之言柔，即能安人能服人各點觀之，意義正是互相融貫。由上列的論證看來，無可否認的，『儒』訓『柔』，它的意義並非柔弱迂緩，而是『安』，是『和』。但怎樣才可達到安和的境界呢？在儒家特別提出禮樂二者，因爲『樂者天地之和，禮者天地之序』。（禮記樂記）人與人間的相安，有待於禮來維持；人與人間的和諧，有待於樂來調節。禮樂二者，是求安的最好工具，所以儒家非常重視。眞正的君子儒，是要立己立人，達己達人；修己之後，還要安人和安百姓。無論施之教育，或行於政治，都要能安。賈誼是標準的儒家，在過秦論下述他們的政治哲學道：『先王見終始之變，知存亡之機，是以牧民之道，務在安之而已』。提出一『安』字作爲政治的最高法則。安即儒的意義」。戴君仁、儒的來原推測：「儒可以等于『術士』，即是儒是習詩書禮樂等經藝的人，這才是『儒』字的正訓」。胡秋原、古代中國文化與中國知識份子、論儒：「儒不是殷之宗教祭師。儒最初是民間教師，學究，或教書匠。經孔子努力，使他們征服當時最高學問（史學），又給他們當頭棒喝，努力於人道（人類之愛與智），提高了知識份子的眼界與氣魄，成爲一有生氣的新學派，完成了中國古典文化，並爲以後中國學術之出發點」。

(二)儒的起原　漢書、藝文志、諸子略：「儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽，明教化者也」。胡適、說儒：「儒之名起于殷士，此種遺民的士，古服古言，自成一個特殊階級，他

們那種長袍大帽的酸樣子，又都是彬彬知禮的亡國遺民，習慣了『犯而不校』的不抵抗主義，所以得着了『儒』的渾名。儒是柔儒之人，不但指那逢衣博帶的文傷傷樣子，還指那亡國遺民忍辱負重的柔道人生觀」。馮友蘭、原儒墨：「照我們的看法，儒之起是起於貴族政治崩壞以後，所謂『官失其守』之時。胡先生的對於儒及孔子之看法，是有點與今文經學家相同。我們的看法，是有點與古文經學家相同。所謂儒是一種有知識有學問之專家，他們散在民間，以爲人敎書相禮爲生。關於這一點，胡先生的見解，與我們完全相同。我們與胡先生所不同者，即是胡先生以爲這些專家，乃因殷商亡國之後，『淪爲奴虜，散在民間』。我們則以爲這些專家，乃因貴族政治崩壞以後，以前在官的專家，失其世職，散在民間，或有有知識的貴族，因落魄而亦靠其知識生活。這是我們與胡先生主要不同之所在」。傅斯年、戰國子家敍論：「所謂儒者乃起於魯流行於各地之『敎書匠』。儒者以孔子爲準，而孔子之爲敎書匠在論語中甚明顯」。戴君仁、儒的來原推測：「周室東遷之後，王室窮了，諸侯相攻，滅國屢見。這些學官，失其所守，流離分散，到了民間，或亡入異國。這一批當慣了敎員，穿慣了大袖子衣服的人，便自成一類。因其斯文，社會上乃稱之曰儒。他們的專業是從事敎育，所以藝文志認爲出自司徒之官，這是對的」。

(三)儒的功效　荀子、儒效篇：「秦昭王問荀卿子曰：儒無益於人之國。孫卿子曰：儒者法先王、隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。人主用之，則埶在本朝而宜，不用則退編百姓而愨，必爲順下矣。……埶在人上，則王公之材也，在人下，則社稷之臣，國君之寶也」。唐甄、潛書、辨儒篇：「大瓠曰：吾聞儒者不計功。曰：非也。儒之爲貴者，能定亂，除暴，安百姓也。若儒者不言功，……但取自完，何以異於匹夫匹婦乎」？

參看：「儒行」、「儒家」、「儒教」、「尊儒學黜百家」各條。

參考文獻：

(1)章炳麟、國故論衡：「原儒篇」，六十年，廣文書局。

(2)胡適、「說儒」文，文存第四集，六十年，遠東圖書公司三版。

(3)馮友蘭、「原儒墨」文，清華學報十卷二期。

(4)錢穆、「駁胡適之說儒」文，原載成都學思社雜誌，一九五四年一月，香港大學、東方文化一卷一期轉載。

(5)饒宗頤、「釋儒」文，一九五四年一月，香港大學、東方文化一卷一期。

(6)戴君仁、「儒的來原推測」文，大陸雜誌三七卷十期。

儒家

儒家是中國文化學術的主流，自是不爭的事

實。但儒家在古代何以能在衆多的學派中突穎而出，成爲中國文化學術的主流？這樣的問題在民國以前是不容易產生的。董仲舒、韓愈輩竭力提倡儒術和儒學，正是因爲他們感受到衆多學派的壓力，才奮起而有所作爲，在他們的心目中，還不能出現這樣的問題。所以下面引用的二條解說，都是民國以後的。這類問題的探討，對傳統儒家的價值及其限定的了解，頗有助益。

民國以來，對儒家的批評很多，現在看起來，都有再批評的必要。因此我們徵引對儒家批評的資料，皆屬傳統舊說，這些批評，並不都恰當，但對研究傳統學術思想的人，仍是必要的參考。

(一)儒家成爲文化主流之故　傅斯年、答問孔子學說何以適應於秦漢以來的社會書：「(1)儒化最好文飾，也最長於文飾。抱着若干眞假的故事，若干眞假的故器，務皮毛者必采用。所以好名高的世主總采儒家，自魏文侯以至漢武帝。而

眞有世間閱歷的人都不大看得起儒家　，　如漢之高、宣。⑵比上一項更有關係的，是儒家的道德觀念，純是一個宗法社會的理性發展。中國始終沒有脫離了宗法社會。……中國的社會，始終以家爲單位。三晉的思想家每每只承認君權，但宗法社會在中國的中等階級以上是難得消失的。這種自完其說的宗法倫理漸漸傳佈，也許即是魯國文化得上風的由來」。(古史辨第二册) 沈剛伯、秦、漢的儒：「那時候，要『網羅衆家，删裁繁誣』，使文化定於一，究將以那一家爲宗呢？墨家『儉而難遵』，法家『嚴而少恩』，名家『苛察繳繞』，道家『虛無因循』，陰陽家『拘而多畏』，雖各有其獨到的哲理，而都缺乏施政安民的良好辦法；且其主張亦多近於偏激，難令全民奉行。惟有儒家講求前朝的制度典章，而又能斟酌當時情形，加以適當的損益，使其平易合理，可爲朝野貴賤所均願接受。至若其仁、義、忠、恕之道，可以『列君臣父子之禮，序夫婦老幼之別』，其生聚敎訓之策，更足以內裕民生而外服四夷。在先秦各派學說中，實以它爲最合時宜，而且便於應用。於是儒家就這樣底成爲中國文化的主流，給予了中國以四百年的統一與富强」。

㈠對儒家的批評　墨子、公孟篇：「儒之道，足以喪天下者四政焉：儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼之說，足以喪天下；又厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣衾，送葬若徙，三年哭泣，扶然後起，杖然後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下；又弦歌鼓舞，習爲聲樂，此足以喪天下；又以命爲有貧富壽夭，治亂安危有極矣，不可損益也，爲上者行之，必不聽治矣；爲下者行之，必不從事矣；此足以喪天下」。商君書、說民篇：「辯、慧，亂之贊也；禮、樂，淫佚之徵也；慈、仁，過之母也；任、擧，姦之鼠也。亂有贊則行，淫佚有徵則用，過有母則生，姦有鼠則不止。八者有群，民勝其政，國無八者，政勝其民。民勝其政，國弱，政勝其民，兵彊。故國有

八者，上無以使守戰，必削至亡」。韓非子、顯學篇：「今世儒者之說人主，不言今之所以爲治，而語已治之功，不審官法之事，不察姦邪之情，而皆道上古之傳譽，先王之成功。儒者飾辭曰：『聽吾言則可以霸、王』。此說者之巫祝，有度之主不受也。故明主擧實事，去無用，不道仁義者故，不聽學者之言」。又五蠹篇：「儒以文亂法，俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也。……故行仁義者非所譽，譽之則害功；工文學者非所用，用之則亂法」。史記、叔孫通傳：「……叔孫通知上益厭之也，說上曰：『夫儒者難與進取，可與守成』。」又孔子世家：「景公問政孔子，孔子曰：『君君，臣臣，父父，子子』。景公說，將欲以尼谿田封孔子。晏嬰曰：『夫儒者滑稽而不可軌法，倨傲自順，不可以爲下；崇喪遂哀，破產厚葬，不可以爲俗；游說乞食，不可以爲國。自大賢之息，周室既衰，禮樂缺有間；今孔子盛容飾，繁登降之禮，趨詳之節，累世不能殫其學，當年不能究其禮，君欲用之以移齊俗，非所以先細民也』。」又太史公公自序——論六家要旨：「儒者博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從。然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也」。漢書、藝文志、諸子略：「儒家……祖述堯、舜，憲章文、武，宗師仲尼，以重其言，于道最爲高。孔子曰：『如有所譽，其有所試』。唐、虞之隆，殷、周之盛，仲尼之業，已試之效者也。然惑者既失精微，而辟者又隨時抑揚，違離道本，苟以譁衆取寵，後進循之，是以五經乖析，儒學寖衰，此辟儒之患」。桓寬、鹽鐵論、論鄒篇：「鄒子疾晚世之儒、墨，不知天地之弘，昭曠之道，將一曲而欲道九折；守一隅而欲知萬方，猶無平準而欲知高下，無規矩而欲知方圓也。於是推大聖終始之運，以喻王公」。劉劭、人物志、流業篇：「能傳聖人之業，而不能幹事施政，是謂儒學，毛公、貫公是也。……儒學之材，安民之任也」。

李贄、藏書、世紀列傳總目後論：「夫大臣之難遘，亦猶聖主之難遇也，倘得名臣以輔之，亦可以輔幼弱而致富强。然名臣未必知學而實自有學。自儒者出，而求志達道之學興矣，故傳儒臣。儒臣雖名爲學而實不知學，往往學步失故，踐迹而不能造其域，卒爲名臣所嗤笑。然其實不可以治天下國家，亦無怪其嗤笑也」。呂坤、呻吟語、品藻篇：「漢以來儒者一件大病痛，只是是古非今。今人見識作爲，不如古人，此其大都。至於風會所宜，勢極所變，禮義所起，自有今人精於古人處。……儒者惟有建業立功是難事。自古儒者成名多是講學著述人，未嘗盡試所言，恐試後，縱不邪氣，其實成箇事功，不狼狽以敗者定不多人」。章學誠、文史通義、原道中：「儒家者流尊奉孔子，若將私爲儒者之宗師，則亦不知孔子矣。孔子立人道之極，未可以謂立儒道之極也。儒也者，賢士不遇明良之盛，不得位而大行，於是守先王之道以待後之學者，出於勢之無可如何爾。人道所當爲者，廣矣大矣，豈當身皆無所遇，而必出於守先待後，不復涉於人世哉！……然則學夫子者，豈曰屏棄事功，預期道不行而垂其教邪」？

參看：「儒」、「儒行」、「儒教」、「尊儒學黜百家」各條。

儒行

秦、漢大統一以後，先秦儒家的外王理想變成了出仕問題，儒者所能爲者，只是培養自己，等待擧用，專制帝王成了事實上的聖王。禮記、儒行篇的作者，就是爲了適應這一新時代的需要，爲儒者的立身行事提出了新的構想。其中大部分自是儒家的思想，但也綜合了道、墨兩家的性格，如言儒之『特立』爲『刼之以衆，沮之以兵，見死不更其守』；言『剛毅』爲『可親而不可刼，可近而不可迫，可殺而不可辱』顯然具有墨者任俠之風。又如言『容貌』爲『難進而易

退，粥粥若無能』；言『規爲』（風骨）爲『上不臣天子，下不事諸侯，愼靜而尙寬』，此正是道家獨有的瀟灑。

(一)儒行的特色　禮記、儒行篇：「儒有席上之珍以待聘，夙夜强學以待問，懷忠信以待擧，力行以待取，其自立有如此者。……儒有居處齊難，其坐起恭敬，言必先信，行必中正，……愛其死以有待也，養其身以有爲也，其備豫有如此者。儒有不寶金玉，而忠信以爲寶；不祈土地，立義以爲土地；不祈多積，多文以爲富。難得而易祿，易祿而難畜也。……其近人有如此者。……儒有一畝之宮，環堵之室，篳門圭窬，蓬戶甕牖，易衣而出，並日而食，上答之不敢以疑，上不答不敢以諂，其仕有如此者。儒有今人與居，古人與稽，今世行之，後世以爲楷，……身可危也，而志不可奪也，雖危起居，竟信其志，猶將不忘百姓之病也，其憂思有如此者。儒有博學而不窮，篤行而不倦，幽居而不淫，上通而不困，……慕賢而容衆，毀方而瓦合，其寬裕有如此者。儒有澡身而浴德，陳言而伏，靜而正之。……世治不輕，世亂不沮。同弗與，異弗非也，其特立獨行有如此者」。

(二)對儒行篇的批評　程頤、語錄：「儒行之篇，此書全無義理，如後世遊說之士，所爲誇大之說，觀孔子平日語言，有如是者否」？李二曲、二曲集、關中書院會約儒行：「士人儒服儒言，咸名曰儒，抑知儒之所以爲儒，原自有在也。夫儒服儒言，未必眞儒行。儒之行始爲眞儒，則儒行篇不可以不之監也。是篇雜在禮記，玆謹表出以式同志。懿德之好，人有同然，誠因觀生感，因感生奮，躬體力踐，有儒之實，斯儒服儒言，無媿儒之名矣」。熊十力、讀經示要卷一：「宋史張洎傳，太宗令以儒行篇刻於版，印賜近臣及新第擧人。宋承五季衰亂，天下無生人之氣，太宗思提倡儒行，誠有所感而然。但學風之激厲，端賴在野大儒，以身作則，君主以虛文

相獎，收効有限。而北宋諸老先生，竟未有表章儒行者，程伊川且甚排斥之。(其言上已引) 伊川爲宋學宗師，其斥儒行如此，宜乎理學末流，貌爲中庸，而志行畏葸，識見淺近，且陷於鄉愿而不自覺其惡也。今世衰俗敝，有過五季，貪汚、淫靡、庸闇、汚賤、浮誑、險猜、毫無人紀。吾爲此懼，爰述儒行」。

參看：「儒」、「儒家」、「儒敎」各條。

儒敎

在通行的用語中，「儒家」、「儒學」、「儒敎」是被視爲同一個意思，因稱儒、道、釋爲「三敎」之說，由來已久。

儒家如當作先秦一個學派看，它不是一個宗敎。但歷史上的儒家，它的內涵並不只是一套學說，它還有祭天、拜祖、祀孔等一套宗敎性活動，儒家能在傳統社會產生廣泛而鉅大的功能，有賴於這些宗敎性活動者甚大。就這方面看，它顯然是一個宗敎。

作爲宗敎看的儒家，在歷史上還不僅是靠這些宗敎活動，在漢以來的幾次儒家運動中，幾乎都有程度不同的把儒家變成儒敎的企圖，漢代的董仲舒，唐代的韓愈，淸末的康有爲，都是顯著的例子。董生尊崇儒敎，是爲了壓制其他學派，他的陰陽、災異和天人感應的思想，使原來的儒學大爲變質。韓子則欲以儒敎對抗釋、老，重點是在道統觀的建立上。康氏和漢儒一樣，把孔子說成秉承上帝意旨，並爲萬世立法的敎主，而他自己則爲繼承孔子大統的新敎主。

儘管在現代中國，仍有少數儒家的學者，把儒學解釋成一種人文宗敎，由於社會的巨幅變遷，像傳統儒敎的社會條件，業已逐漸喪失。

(一)董仲舒和漢代的儒敎　馮友蘭、新原道、漢儒：「漢人富於宗敎信仰，他們以宗敎的態度，尊崇儒家，尊崇孔子。孔子在先秦是創立一家之學的第一人，他固然在歷史上佔重要底地

位，但他的地位只是師。但漢人以爲孔子不只是師，董仲舒及公羊春秋家，以爲孔子受天命爲王，代周爲王者，在實際上雖是秦，但受天命者是孔子。所以孔子作春秋，『託王於魯』，立一王之法。這已是『非常可怪』之論了。但後來出底緯書，又說孔子不僅是一代的王，而且是神。春秋緯說：『孔子是黑帝之子』，於是孔子的地位，由王而進爲神。後人有稱儒家的學說爲儒教者，在漢代，儒家的學說，眞可以稱爲儒教。孔子就是儒教的教主。胡適、中國中古思想小史、儒教：「儒教的大師董仲舒便是富於宗教心的方士，他的思想很像一個墨教信徒，尊信上帝，主張兼愛非攻。他深信天人感應的道理，他說：『人之所爲，其美惡之極，皆與天地流通而往來相應』。這是天人感應的儒教的根本教義。他在這個根本教義上建立起他的陰陽災異學：『國家將有失道之敗，天乃先出災害以譴告之。不知自省，又出怪異以警懼之。尙不知變，而傷敗乃至』。」

(二)韓愈的儒教觀　韓愈、原道：「夫所謂先王之教者，何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德；其文詩書易春秋，其法禮樂刑政，其民士農工賈，其位君臣父子師友賓主昆弟夫婦，其服麻絲，其居宮室，其食粟米果蔬魚肉，其爲道易明，其爲教易行也。是故以之爲己，則順而祥；以之爲人，則愛而公；以之爲心，則和而平；以之爲天下國家，無所處而不當。是故生則得其情，死則盡其常，郊焉而天神假，廟焉而人鬼饗。曰：斯道也何道也？曰：斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也；堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉；荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。由周公而上，上而爲君，故其事行；由周公而下，下而爲臣，故其說長。然則如之何而可也？曰：

不塞不流，不止不行，人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之。鰥寡孤獨廢疾者有養也，其亦庶乎其可也」。

㈢康有爲以孔子爲教主說　康有爲、孔子改制考敍：「天既哀大地生人之多艱，黑帝乃降精而救民患，爲神明，爲聖王，爲萬世作師，爲萬民作保，爲大地教主。生於亂世，乃據亂世而立三世之法，而垂精太平；乃因其所生之國而立三世之義，而注意於大地遠近大小若一之大一統。乃立元以統天，以天爲仁，以神氣流形而教庶物，以不忍心而爲仁政。合鬼神山川、公侯庶人、昆虫草木一統於其教，而先愛其圓顱方趾之同類，改除亂世勇亂戰爭角力之法，而立春秋新王行仁之制。其道本神明，配天地，育萬物，澤萬世，明本數，繫末度，小大精粗，六通四闢，無乎不在」。

㈣儒教與他教的不同　梁啓超、飲冰室文集、保教非所以尊孔論：「西人所謂宗教者，專指迷信宗仰而言，其權力範圍，乃在驅殼界之外，以靈魂爲根據，以禮拜爲儀式，以脫離塵世爲目的，以涅槃天國爲究竟，以來世禍福爲法門。諸教雖有大小精粗之不同，而其概則一也。……孔子則不然，其所教者，專在世界國家之事，倫理道德之原。無迷信，無禮拜，不禁懷疑，不仇外道。孔教所以特異於群教者在是」。

㈤儒家能成爲宗教的理由　牟宗三、中國哲學的特質、作爲宗教的儒教：「儒教若當一宗教來看時，我們首先要問一宗教之責任或作用在那裏？宗教的責任有二：⑴它須盡日常生活軌道的責任。比如基督教，就作爲西方文化中日常生活的軌道，像祈禱、禮拜、婚喪禮節等。佛教也是同樣的情形，它也可以規定出一套日常生活的軌道，如戒律等是。在中國，儒教之爲日常生活軌道，即禮樂（尤其是祭禮）與五倫等是。關於這一點，儒教是就吉凶軍賓嘉之五禮以及倫常生活之五倫，盡其作爲日常生活軌道之責任的。……

(2)宗教能啓發人的精神向上之機，指導精神生活的途徑。耶穌說：『我就是生命，我就是眞理，我就是道路』。『道路』一詞就是指導精神生活之途徑。……在佛教亦是如此，他們精神生活的途徑在求解脫，要成佛。佛教經典中的理論及修行的方法，都是指點給佛教徒一條精神向上之途徑。儒教也有這方面。周公制禮作樂，定日常生活的軌道，孔子在這裏說明其意義，點醒其價値，就是指導精神生活之途徑。孔子開精神生活的途徑，是不離作爲日常生活軌道的禮樂與五倫的。他從此指點精神生活之途徑，從此開闢精神生活之領域」。

參看：「儒」、「儒家」、「儒行」各條。

參考文獻：

牟宗三、「人文主義與宗教」文，見生命的學問，五十九年，三民書局。

憂患

(一)**憂患對人生的意義**　孟子、告子下：「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾(增)益其所不能。人恒過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恒亡。然後知生於憂患，而死於安樂也」。

(二)**憂患意識在中國哲學中的意義**　周易、繫辭傳：「易之興也，其於中古乎；作易者，其有憂患乎」？徐復觀、中國人性論史、周初宗教中人文精神的躍動：「周人革掉了殷人的命（政權），成爲新地勝利者；但通過周初文獻所看出的，並不像一般民族戰勝後的趾高氣揚的氣象，而是易傳所說的『憂患』意識。憂患意識，不同於作爲原始宗教動機的恐怖、絕望。一般人常常是在恐怖絕望中感到自己過分地渺小，而放棄自己的責任，一憑外在地神爲自己作決定。……『憂患』與恐怖、絕望的最大不同之點，在於憂患

心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行爲的密切關係，及當事者在行爲上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現」。牟宗三、中國哲學的特質、憂患意識中之敬敬德明德與天命：「中國人的憂患意識絕不是生於人生之苦罪，它的引發是一個正面的道德意義，是德之不修，學之不講，是一種責任感。由之而引生的是敬、敬德、明德與天命等等的觀念。孟子說：『人生於憂患，死於安樂』。中國人喜言：『臨事而懼，好謀而成』。憂患的初步表現便是『臨事而懼』的負責認眞的態度。從負責認眞引發出來的是戒愼恐懼的『敬』之觀念。敬逐漸形成一個道德觀念，故有『敬德』一詞。另一方面，中國上古已有『天道』、『天命』的『天』的觀念，此『天』雖似西方的上帝，爲宇宙之最高主宰，但天的降命則由人的道德決定，此與西方宗教意識中的上帝大異。在中國思想中，天命、天道乃通過憂患意識所生的『敬』而步步下貫，貫注到人的身上，便作爲人的主體」。

參看：「敬」條。

參考文獻：

牟宗三、中國哲學的特質、第三講：「憂患意識中之敬、敬德、明德與天命」，五十二年，香港人生出版社。

機遇

當一件幸運的事發生，而我們又不知道他何以發生時，就稱之爲「機遇」。

傳統的哲學家們，對這個問題有不同的了解。王充和晉代的張載，都承認人生有機遇這回事，機遇不但影響到一個人的尊顯和卑賤，且是成大功立大業的主要條件。王充說：「操行有常

賢，仕宦無常遇。賢不賢，才也；遇不遇，時也。才高行潔，不可保以必尊貴；能薄操濁，不可保以必卑賤。或高才潔行，不遇，退在下流；薄能濁操，遇，在衆上。世各自有以取士，士亦各自得以進。進在遇，退在不遇。處尊居顯，未必賢，遇也；位卑在下，未必愚，不遇也。故遇，或抱洿行，尊於桀之朝；不遇，或持潔節，卑於堯之廷。所以遇不遇非一也」。(論衡、逢遇篇)張載說：「夫賢人君子，將立天下之功，成天下之名，非遇其時，曷由致之哉？故嘗試論之：殷湯無鳴條之事，則伊尹有莘之匹夫也；周武無牧野之陣，則呂牙渭濱之釣翁也；若妓之類，不可勝紀」。(晉書、張載傳、榷論)

荀子和呂氏春秋都視「機遇」爲「命」，在可有可無，可信可不信之間，重要的是，對機遇究該抱何種態度？荀子說：「節遇謂之命」。(荀子、正名篇)呂氏春秋、知分：「命也者，不知所以然而然者也。人事智巧以舉錯者，不得與焉。故命也者，就之未得，去之未失。國士知其若此也，故以義爲之決，而安處之」。

老子說：「禍兮福之所倚、福兮禍之所伏」。莊子也說：「安危相易，禍福相生」。(則陽)抱這樣觀念的人，自然覺得機遇是不值得重視的，甚至是不可信的。也只有抱這樣觀念的人，才能坦坦蕩蕩面對各種境遇。

參看：「命」條。

諸子

諸子即先秦各家的總稱。諸子學代表中國學術思想的黃金時代，秦、漢以後兩千年哲學方面的重要觀念，絕大部分是由這個時代所創發。究竟是些甚麼原因促使這個時代的學術如此發達？它的時代背景又如何？近人的探討，對了解其中的眞相，已有相當大的幫助。近人研究諸子學的一個缺點，是對它的起源問題，我們僅有很少的了解，文獻不足，自是研究這個問題的一大限

定，但在僅有資料中，我們也沒有加以充分的處理。例如五經和諸子，它們之間究存在着何種關係？中國學術界就沒有人做過徹底的研究。雖然有人說六經爲諸子之源，這個假設究竟對不對呢？在徹底研究之前，是無法下判斷的。

諸子所包含的人物，與我們現在所說的知識分子、學者、哲學家，並不一樣，他們既是思考者，多半也是行動者，二者的結合，在中國歷史上形成一種新的典範人格，這種人格對歷代讀書人有很大的規範作用。在專制政體下，行動一面雖顯得萎縮，但對政治社會的關懷，以及得君行道的理想，並未因此喪失。

(一)何謂諸子　蔣伯潛、諸子通考、何謂諸子：「我國周、秦之際，學者輩出，各著書立說，欲以改制救世，學者不祇一人，其書亦不祇一種，故以『諸子』稱之。……『子』與『夫子』本所以稱卿大夫。故章炳麟、諸子學略說有『子猶今言老爺』之解釋。孔子弟子記孔子之言，或面稱孔子，皆但曰『子』；與他人言及孔子，則曰『夫子』。『子』者，猶今云『先生』，『夫子』者，猶今云『這位先生』耳。而所以稱之曰『子』者，則因其嘗爲司寇也。孔子之後，墨子嘗爲宋大夫，孟子嘗爲卿於齊，故其弟子亦以『子』稱之。其曰墨子、孟子者，加氏以別之也。沿襲既久，遂成習慣，『子』與『夫子』乃爲弟子對師之專稱，故雖未仕，如莊子，亦以『子』稱之」。馮友蘭、中國哲學史、汎論子學時代：「古代哲學，大部即在舊所謂諸子之學之內。故在中國哲學史中，上古時代可謂爲子學時代。此時代之諸子，司馬談將其分爲陰陽、儒、墨、名、法、道德六家。名爲家者，以諸子皆私人講學故也」。熊十力、讀經示要卷二：「晚周群學爭鳴，有諸子百家之號。子與家蓋有分，子學者，今所云哲學，儒、道、名、法、墨、農六家，乃諸子學最顯者。家則以專門之業得名，猶今云科學，如天文、算術、音律、藥

物、醫術、物理、工程、機械、地理等等」。

㈡**諸子的時代背景**　胡適、中國古代哲學史、中國哲學結胎的時代：「(1)這長期的戰爭，鬧得中國的百姓死亡喪亂，流離失所，痛苦不堪。……(2)那時諸侯互相侵略，滅國破家不計其數，古代封建制度的種種社會階級，都漸漸的消滅了。就是那些不曾消滅的階級，也漸漸的可以互相交通了。……(3)封建時代的階殺雖然漸漸消滅了，却新添了一種生計上的階級，那時社會漸漸成了一個貧富很不平均的社會，富貴的太富貴，貧苦的太貧苦了。……(4)那時的政治，除了幾國之外，大概都是很黑暗很腐敗的王朝的政治」。韋政通、中國哲學思想批判、歷代哲學思想簡論：「(1)古文化的動搖，新思想的誕生。……(2)貴族政制的崩潰，庶民階層的崛起。……(3)封閉社會部分的解體，半開放社會的形成。……」

㈢**諸子興起的原因**　漢書、藝文志、諸子略：「諸子十家，其可觀者九家而已，皆起于王道既微，諸侯力政，時君世主好惡殊方，是以九家之術，蠭出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火相滅、亦相生也；仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也」。梁啓超、中國學術思想變遷之大勢、論周末學術思想勃興之原因：「(1)由於蘊蓄之宏富。……(2)由於社會之變遷。……(3)由於思想言論之自由。……(4)由於交通之頻繁。……(5)由於人材之見重。……(6)由於文字之趨簡。(7)由於講學之風盛。……」馮友蘭、中國哲學史、子學時代哲學發達之原因：「自春秋迄漢初，在中國歷史中，爲一大解放之時代。於其時政治制度，社會組織及經濟制度，皆有根本的改變。蓋上古爲貴族政治，諸國有爲周室所封者，有爲本來固有者。國中卿大夫亦皆公族，皆世其官；所謂庶人皆不能參與政權。……古代政治上爲貴族世官世祿之制，故社會組織上亦應有此種種階級也。貴

族政治破壞，古之政治及社會制度起根本的變化。……總之，世祿井田之制破，庶民解放，營私產，爲富豪，此上古經濟制度之一大變動也。此種大改變發動於春秋，而完成於漢之中葉。此數百年爲中國社會進化之一大過渡時期。此時期中人所遇環境之新，所受解放之大，除吾人現在所遇所受者外，在中國已往歷史中，殆無可以比之者」。傅斯年、戰國子家敍論：「我們試猜春秋戰國間何以諸子並起之原因，旣已書缺簡脫，則一切想像，無非求其合理之設定而已。⑴春秋戰國間書寫的工具大有進步。在春秋時，只政府有力作文書者，到戰國初年，民間學者也可著書了。……這一層是戰國子家記言著書之必要的物質憑藉。⑵封建時代的統一固然不能統一得像郡縣時代的統一，然若王朝能成文化的中心，禮俗不失其支配的勢力，總能有一個正統的支配力，總不至於異說紛紜。周之本土既喪於戎，周之南國又亡於楚，一入春秋，周室只是亡國。……政治無主，傳統不能支配，加上世變之紛繁，其必至於磨擦出好些思想來，本是自然的。……⑶春秋之世，保持傳統文化的中原國家大亂特亂，四邊幾個得勢的國家却能大啓土宇。齊盡東海，晉滅諸狄，燕有遼東，以魯之不强也還在那裏開淮泗；至於秦、楚、吳、越之本是外國，不過受了中國文化，更不必說了。這個大開拓，大兼幷的結果，……自然是出產各種思想的肥土田。⑷因上一項所敍之擴充而國家社會的組織有變遷。大變大紊亂時，出產大思想大創作，因爲平時看得不遠，亂時刺得眞深」。蔣伯潛、諸子通考、諸子興替的因緣、「……上文所說簡牘刀漆，進化爲紙帛筆墨，由官學變爲私人之師儒，由官書變爲私人之著述，亦爲學術本身直接有關之文化敎育的劇變；胡適所說，政治黑暗，社會紛亂，貧富不均，民生困苦，……亦爲當時環境之現象。積此種種因緣，諸子之學，乃發生焉」。

(四)諸子原本六經說　漢書、藝文志、諸子

略：「今異家者，各推所長，窮知究慮，以明其指，雖有蔽短，合其要歸，亦六經之支與流裔」。熊十力、讀經示要卷二：「六經廣大悉備，天道、人事、物理，賅而存焉。諸子之學，皆源本六經。名家者流，自易、春秋出。……墨家者流，自春秋、尚書出。……法家者流，自禮與春秋出。……道家者流，自大易出。……農家者流，自詩出。……凡此數大學派，皆出於六經，諸家思想脈絡，的然可尋」。

㈤**諸子的得失** 梁啓超、中國學術思想變遷之大勢：「凡一國思想之發達，恒與其地理之位置，歷史之遺傳有關係。中國者，大國也。其人，偉大之國民也。故其學界全盛之時，特優於他邦者自不少，今請舉其五事：(1)國家思想之發達。……(2)生計問題之昌明。……(3)世界主義之光大。……(4)家數之繁多。……(5)影響之廣遠。……」又：「不知己之所長，則無以增長光大之，不知己之所短，則無以採擇補正之。語其長，則愛國之言也；語其短，則救時之言也。今請舉中國之缺點：(1)論理思想之缺乏。……(2)物理實學之缺乏。(3)無抗辯別擇之風。……(4)門戶主奴之見太深。……(5)崇古保守之念太重。……(6)師法家數之界太嚴。……」

參看：「儒家」、「道家」、「墨家」、「名家」、「法家」、「陰陽家」、「農家」、「中國哲學起源」各條。

參考文獻：

(1)錢穆、先秦諸子繫年，一九五六年，香港大學增訂初版。

(2)蔣伯潛、諸子通考，四十二年，正中臺一版。

(3)羅根澤、諸子考索，泰順書局臺灣重印。

(4)羅根澤編、古史辨、第四冊，諸子叢考，明倫出版社臺灣重印。

(5)毛鵬基、諸子十家平議述要，五十三年，藝文印書館。

(6)韋政通、先秦七大哲學家，六十三年，牧童出版社。

興滅繼絕

㈠興滅繼絕說　管子、小問篇：「桓公問管子曰：吾欲行廣仁大義，以利天下，奚爲而可？管子對曰：誅暴禁非，危亡繼絕，而赦無罪，則仁廣而義大矣」。中庸：「繼絕世，擧廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也」。禮記、郊特牲篇：「天子存二代之後，猶尊賢也，尊賢不過二代。諸侯不臣寓公，故古者寓公不繼世」。呂氏春秋、審應覽：「魏惠王使人謂韓昭侯曰：夫鄭乃韓氏亡之也，願君之封其後也，此所謂存亡繼絕之義，君若封之則大名。昭侯患之。公子食我曰：臣請往對之。公子食我至於魏，見魏王曰：大國命弊邑封鄭之後，弊邑不敢當也。弊邑爲大國所患，昔出公之後聲氏爲晉公，拘於銅鞮，大國弗憐也，而使弊邑存亡繼絕，弊邑不敢當也。魏王慚曰：固非寡人之志也，客請勿復言，是擧不義以行不義也。魏王雖無以應，韓之爲不義愈益厚也，公子食我之辯，適足以飾非遂過」。白虎通義、封公侯篇：「王者受命而作，興滅國，繼絕世何？爲先王無道，妄殺無辜，及嗣子幼弱，爲强臣所奪，子孫皆無罪，因而絕，重其先人之功，故復立之。論語曰：興滅國，繼絕世，誅君之子不立者，義無所繼也。諸侯世位，象賢也，今親被誅絕也。春秋傳曰：誅君之子不立，君見弑其子得立何？所以尊君防篡弑也。春秋經曰：齊無知殺其君，貴妾子公子糾當立也」。

㈡興滅繼絕的史例　禮記、樂記篇：「且女獨未聞牧野之語乎，武王克殷反商，未及下車，而封黃帝之後於薊，封帝堯之後於祝，封帝舜之後於陳；下車而封夏后氏之後於杞，投殷之後於宋。封王子比干之墓，釋箕子之囚，使之行商容而復其位，庶民弛政，庶士倍祿。……」

㈢興滅繼絕的意義　方驥齡、論語堯曰章中之民生史觀：「興滅國。舊說：以前有功德於民之帝王後嗣，國土已滅，另封土地，使之復興，存其宗廟，以奉祭祀。按：（引劉寶楠論語正義文，略）可見興滅國之說，前人早已疑難矣。管子曰：『滅，不可復錯也』。周政府之封箕子、微子，乃商民族不悅服後之綏靖政策，爲權宜之計，在大一統原則下，固不容興已滅之國也。……興滅國者，乃振起在位而輕脫末略不盡其分之境域，使之昌盛，猶今日之援助落後地區與弱小民族。……繼絕世。舊說：賢人世系斷絕，祭祀已廢，另立後嗣，使之繼續祭祀。按：前節劉氏正義引白虎通所論，對舊說早已疑問，不殫複述。世字爲葉字古文，象莖及葉之形，草木之葉重累百疊，故引伸爲世代之世字，（見文源）以世事士農工商之事解，喻其庶民衆多之事也。故繼絕世云云，無非使士農工商已斷絕往來而不足維持其生計者，仍綿延其業，交相往來，無所阻隔，不虞匱乏，社會始可繁榮」。（大陸雜誌三三卷一二期）

歷史進化觀

歷史是一個複雜的現象，有進化，也有退化，也有的是往復循環的。歷史進化觀是就進化的現象予以標準化，對歷史做推廣性的解釋。近代由於受達爾文生物進化說的影響，這種史觀極具勢力。但在中國傳統中，雖不乏其例，却不是主要的。

傳統的進化史觀，除公羊學家著名的「三世」說（據亂：升平、太平）外，還可以舉出下面幾個例子。

韓非子、五蠹篇：「上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸虫蛇。有聖人作，構木爲巢以避群害，而民悅之，使王天下，號之曰有巢氏。民食果蓏蜯蛤，腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火以化腥臊，而民說

之，使王天下，號之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀、禹決瀆。近古之世，桀、紂暴亂，而湯、武征伐。今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀、禹笑矣；有決瀆於殷、周之世者，必爲湯、武笑矣。然則今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常行，論世之事，因爲之備」。陸賈、新語、道基篇：「於是先聖乃仰觀天文，俯察地理，圖畫乾坤，以定人道，民始開悟，知有父子之親，君臣之誼，夫婦之別，長幼之序。於是百官立，王道乃生。……民知長法而無禮義，於是中聖乃設辟雍庠序之教，以正上下之儀，明父子之禮，君臣之義，使強不凌弱，衆不暴寡，棄貪鄙之心，興清潔之行。禮義不行，綱紀不立，後世衰廢，於是後聖乃定五經，明六藝，承天統地，窮事察微，原情立本，以緒人倫；宗諸天地，口修篇章，垂諸來世，被諸鳥獸，以匡衰亂」。王安石、文集、太古：「太古之人，不與禽獸朋也幾何！聖人惡之也，制作焉以別之。聖人不作，昧者不識所以化之之術，顧引而歸之太古。太古之道果可行之萬世，聖人惡用制作於其間？必制作於其間，爲太古之不可行也。顧欲引而歸之，是去禽獸而之禽獸，奚補於化哉？吾以爲識治亂者，當言所以化之之術，曰歸之太古，非愚則誣」。

參看：「歷史退化觀」、「歷史循環觀」條。

歷史退化觀

在中國，歷史退化觀，是把歷史的黃金時代放在歷史的前頭，此後則認爲一代不如一代，中國哲人們常喜歡說三代以下如何如何，就是這種史觀的表現。這種史觀的形成，一個主要的原因，是由於先秦諸子託古之風。在此史觀支配下的人生，崇古是他的主要價值取向，返本則被視爲能否開新的重要關鍵。下面舉幾個明顯的例子：

邵雍、觀物內篇：「三皇同意而異化，五帝同言而異教，三王同象而異勸，五伯同數而異率。同意而異化者必以道，以道化民者，民亦以道歸之，故尚自然。夫自然者，無爲無有之謂也。……廣大悉備而不固爲固有者，其惟三皇乎！……三皇同仁而異化，五帝同禮而異教，三王同義而異勸，五伯同智而異率。同禮而異教者必以德，以德教民者，民亦以德歸之，故尚讓。……能知天下之天下非己之天下者，其惟五帝乎！……三皇同性而異化，五帝同情而異教，三王同形而異勸，五伯同體而異率。同形而異勸者必以功，以功勸民者，民亦以功歸之，故尚政。……能利民者正，則謂之王矣；能害民者不正，則謂之賊矣。……三皇同聖而異化，五帝同賢而異教，三王同才而異勸，五伯同術而異率。同術而異率者必以力，以力率民者，民亦以力歸之，故尚爭。夫爭也者，爭夫利者也，取以利不以義，然後謂之爭……。五伯者，借虛名以爭實利者也。……」梁寅、原治：「昔之君臨天下，而名以時異者，曰：皇、帝、王、霸。皇之世，制作之未有，無爲而民化者也。帝之世，昉有制作，而民猶易於化者。王之世，制作之大備，化天下而曲盡其道者也。霸之世，任情制作，以知術而馭天下者也。君子之論治者，曰：帝世不可及矣，三代之治，後世決可復，不法三代以爲治者，皆苟道也」。（皇明文衡）呂坤、呻吟語、世運篇：「伏羲以前，是一截世道，其治任之而已，已無所與也。五帝一截世道，其治安之而已，不擾民也。三王是一截世道，其治正之而已，不使縱也。秦以後是一截世道，其治劫之而已，愚之而已，不以德也。……三皇是道德世界，五帝是仁義世界，三王是禮義世界，春秋是威力世界，戰國是智巧世界，漢以後是勢利世界」。

參看：「歷史進化觀」、「歷史循環觀」條。

歷史循環觀

歷史循環觀，是說歷史的演進是循環前進的，終則復始，窮則返本。這種史觀，不論中國和西方，都是很古老的思想。在西方，現代一些歷史哲學家如維果、史賓格勒和湯因比，又把這古老的思想，經由他們的理論甦醒過來。

歷史現象是否是循環的？或如一般所說，歷史是否會重演？部分的歷史現象，的確是在重演，如孟子所說的一治一亂的史觀，當政體和環境的條件沒有重大變革之前，中國的歷史就正是如此循環着。但歷史的循環並不必然，假如中國有一天能眞正實行民主政治，使政權能在和平的方式下轉移時，一治一亂的歷史現象就會終止。

孟子、滕文公下：「公都子曰：外人皆稱夫子好辯，敢問何也？孟子曰：予豈好辯哉，予不得已也。天下之生久矣，一治一亂：當堯之時，水逆行，氾濫於中國，蛇龍居之，民無所定。使禹治之，禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菹，水由地中行，……然後人得平土而居之。堯、舜既沒，聖人之道衰，暴君代作，壞宮室以爲汙池，民無所安息，棄田以爲園囿，使民不得衣食。……及紂之身，天下又大亂。周公相武王，誅紂伐奄，三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之，滅國者五十，驅虎豹犀象而遠之，天下大悅。……世衰道微，邪說暴行有作，臣弒其君者有之，子弒其父者有之。孔子懼，作春秋」。史記、平準書：「故書道唐、虞之際，詩述殷、周之世，安寧則長庠序，先本絀末，以禮義防於利。事變多故，而亦反是。是以物盛則衰，時極而轉，一質一文，終始之變也」。又高祖本紀：「夏之政忠，忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僿，故救僿莫若以忠。三王之道若循環，終而復始」。又曆書：「夏正以正月，殷正以十二月，周正以十一月，蓋三王之正若循環，窮則反

本」。白虎通義、三教篇：「王者設三教者何？承衰救弊，欲民反正道也。三王之有失，故立三教以相指受。夏人之王教以忠，其失野；救野之失莫如敬。殷人之王教以敬，其失鬼；救鬼之失莫如文。周人之王教以文，其失薄；救薄之失莫如忠。繼周尚黑，制與夏同。三者如順連環，周而復始，窮則反本」。仲長統、理亂：「存亡以之迭代，政亂從此周復，天道常然之大數也」。（後漢書、仲長統傳）朱熹、語類卷一：「氣運從來一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管恁地循環去，無有衰而不盛者。……千世萬世，中原有人，蓋一治必又一亂，一亂必又一治。夷狄只是夷狄，須是還他中原」。羅欽順、困知記卷下：「天道之變，盡於春、夏、秋、冬，世道之變，盡於皇、帝、王、霸」。

參看：「歷史進化說」、「歷史退化觀」、「五德終始」各條。

參考文獻：

(1)馮友蘭、「秦漢歷史哲學」文，哲學評論六卷二三期。（二十四年九月）
(2)齊思和、「先秦歷史哲學管窺」文，史學年報第一期。
(3)徐文珊、「中國古代的歷史觀」文，史學年報第二期。

十七畫

隱

隱者和隱逸的思想，在中國文化中扮演着重要的角色，不論是文學、藝術、哲學，都富有很濃的隱逸色彩，就連在哲學上所表現的人生智慧和人生境界，也和這種人物思想有密切的關係。

就孔子的整全人格看，他當然不是一個隱者，但他承認隱的價值。孔子的思想與隱者的思想有衝突，但有的時候，他也會生起隱逸的願望，這是多數理想主義者很難避免的心情。

隱者經由道家的生動表現，隱逸思想透過道家的系統化，滲入中國文化各方面。每逢大亂之世，隱者們靠着他們的「存身」和「全朴」的修養工夫，往往成為重現社會生機，甦醒人心的一股重要力量。

㈠隱乃無道之徵 論語、泰伯篇：「子曰：篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居，天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也」。又憲問篇：「子曰：賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言」。又衛靈篇：「子曰：君子哉蘧伯玉，邦有道則仕，邦無道，則可卷而懷之」。周易、坤、文言傳：「天地閉，賢人隱」。

㈡隱對個人的意義 論語、季氏篇：「孔子曰：隱居以求其志，行義以達其道，吾聞其語矣，未見其人也」。莊子、繕性篇：「古之所謂隱士者，非伏其身而弗見也，非閉其言而不出也，非藏其知而不發也，時命大謬也。當時命而

大行乎天下，則反一無迹；不當時命而大窮乎天下，則深根寧極而待。此存身之道也」。王叔之、遂隱論：「崇退儒生，問於抱朴丈人曰：請問隱何爲者也而生，上古徇之，至今繼踵，何哉？丈人曰：夫全朴之道，萬物一氣，三極湛然，天人無際，豈有朝野之別，隱顯之端哉！則夫隱者，於己失者也，平原既開，風流散漫，故隱者所以全其眞素，養其浩然之氣也」。（藝文類聚、隱逸下）

㈢隱者與儒者在思想上的衝突　論語、憲問篇：「子擊磬於衛，有荷蕢而過孔氏之門者，曰：有心哉、擊磬乎！既而曰：鄙哉硜硜乎，莫己知也。斯已而已矣，深則厲，淺則揭。子曰：果哉，末之難矣」！又微子篇：「楚狂接輿歌而過孔子曰：鳳兮鳳兮，何德之衰，往者不可諫，來者猶可追。已而已而，今之從政者殆而。孔子下，欲與之言，趨而辟之，不得與之言」。「長沮、桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。長

沮曰：夫執輿者爲誰？子路曰，爲孔丘。曰是魯孔丘與？曰：是也。曰：是知津矣。問於桀溺，桀溺曰：子爲誰？曰：爲仲由，是魯孔丘之徒與？對曰：然。曰：滔滔者，天下皆是也，而誰以易之，且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉！耰而不輟。子路行以告，夫子憮然曰：鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與！天下有道，丘不與易也」！「子路從而後，遇丈人以杖荷蓧，子路問曰：子見夫子乎？丈人曰：四體不勤，五穀不分，孰爲夫子？植其杖而芸。子路拱而立，止子路宿，殺鷄爲黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告。子曰：隱者也，使子路反見之，至則行矣。子路曰：不仕無義，長幼之節，不可廢也，君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫，君子之仕也，行其義也，道之不行已知之矣」應元、譏許由：「潛居默靜，隱于箕山，身在布衣，而輕天下；世人歸其高行，學者以爲美談。夫際會之間，矯時所譽。至乃抽

簪散髮，背時逆命；隱于山林之中，以此自高。非以勸智能之士，入通達之敎，故譏而責之曰：太上貴德，其次立功，世殊時異，不得而同。故伯禹過門而不入，稷契刻節而奮庸。股肱帝室，作民王公。今子生聖明之世，得覩雍熙之治，則當攄不朽之功，暢不羈之志，龍飛鳳起，修攝君司；佐天理物，幹成王事。若子以堯爲闇主，則歷代載其功；以民爲貪亂，則比屋可封。若夫世濁時昏，上無賢君；忠臣不出，小人聚群，即當撥煩理亂，跨騰風雲，光賢時主，拔濟生民，何得偃蹇，藏影蔽身」？（藝文類聚、隱逸上）

(四)隱士與歷史政治的關係　南懷瑾、禪與道概論、隱士思想與道家：「……至於歷史政治有關的『半隱』，例如伊尹、傅說、姜尙，以及間接有關的鬼谷子、黃石公，與秦、漢以後的『半隱士』如張良、司馬德操與諸葛亮。南北朝以後，列入道家人物的，如王猛、陶弘景，唐代的魏徵，宋代的陳搏，元代的劉秉忠，明代的劉基、周顚，淸代的范文程等等，都是其中的犖犖大者，爲一般比較容易熟悉的人物。這便形成中國歷史政治上特有的情形：凡在撥亂反正的階段，或建國創業的時期，身爲中國文化幕後的『隱士』們道家的人物，就見危授命，挺身而出，代表一般山林在野的志士們的精神，輔翼命世之主而創造新的時代和歷史。到了治平的時期，便又沒沒無聞，把成果與責任，付之自命爲儒生們的手裏了」。

參看：「道家」條。

參考文獻：

(1)南懷瑾、道家與道敎講錄：「隱士思想與道家」，見禪與道概論，五十七年，眞善美出版社。

(2)富士正晴著、張良澤譯、中國的隱者（亂世與知識份子），六十四年，文皇出版社。

禪讓

禪讓之說，據近人的考辨，認為起源於墨家。此說代表中國政治史上一個偉大的理想。人類政治上一個最困難的問題，就是政權如何能使它用和平的方式轉移？禪讓之說，為這個艱難的問題，提供了初步但確是十分重要的思考，因為它已掌握住「和平方式」這個要點。接下來的問題，應該是如何能有效的實行？歷史上曾有人懷疑此說的眞實性，却沒有人能對如何有效的問題做進一步的思考。

禪讓思想中值得注意的一點是，堯所舉的舜，舜所舉的禹，都屬鄉野之民，這就含着平民可以為天子的想法，這想法，在戰國初年，是相當具有革命性的。

㈠禪讓說 墨子、尙賢中：「古者舜耕歷山，淘河瀕，漁雷澤，堯得之服澤之陽，舉以為天子，與接天下之政，治天下之民」。荀子、成

相篇：「請成相，道聖王，堯、舜尙賢身辭讓，……堯讓賢，以為民，氾利兼愛德施均；……堯授能，舜遇時，尙賢推德天下治。……舜授禹以天下，尙得推賢不失序；外不避仇，內不阿親賢者予。……堯有德，……舉舜甽畝，任之天下身休息」。

㈡禪讓與民意 孟子、萬章上：「萬章曰：『堯以天下與舜，有諸』？孟子曰：『否，天子不能以天下與人』。『然則舜有天下也孰與之』。曰：『天與之』。『天與之者，諄諄然命之乎』？曰：『否，天不言，以行與事示之而已矣』。曰：『以行與事示之者如之何』？……曰：『使之主祭而百姓享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之人與之。故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南，天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜，訟獄者不之堯之子而之舜，謳歌者不謳歌

堯之子而謳歌舜，故曰：天也。夫然後之中國，踐天子位焉。……泰誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽。此之謂也』。」

㈢對禪讓說的批評　莊子、秋水篇：「昔者堯、舜讓而帝，之噲讓而絕；湯、武爭而王，白公爭而滅。由此觀之，爭讓之禮，堯、桀之行，貴賤有時，未可以爲常也」。荀子、正論篇：「世俗之爲說者曰：『堯、舜擅(禪)讓』。是不然。天子者，勢位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣。道德純備，智惠甚明，……天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也，夫惡有擅天下矣！曰：『死而禪之』。是又不然。……故天子生則一隆，致順而治，論德而定次，死則能任天下者必有之矣。夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉！曰：『老衰而擅』。是又不然。血氣筋力則有衰，若夫智慮取舍則無衰。……夫曰堯、舜擅讓，是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也；不知逆順之理，小大至不至之變者也，未可與及天下之大理者也」。韓愈、對禹問：「或問曰：『堯、舜傳諸賢，禹傳諸子，信乎』？曰：『然』。『然則禹之賢不及於堯與舜也歟』？曰：『不然。堯、舜之傳賢也，欲天下之得其所也；禹之傳子也，憂後世爭之之亂也。堯、舜之利民也大，禹之慮民也深』。」

㈣對禪讓說的懷疑　劉知幾、史通、疑古篇：「堯典序云：『將遜于位，讓于虞舜』。孔氏注云：『堯知子丹朱不肖，故有禪位之志』。按汲冢瑣語云：『舜放堯於平陽』，而書云某地有城以『囚』爲號。……據山海經謂放勳之子爲帝丹朱，……得非舜雖廢堯，仍立堯子，俄又奪其帝者乎？觀近古有姦雄奮發，自號勤王，或廢父而立其子，或黜兄而奉其弟，始則示相推戴，終亦成其篡奪。……斯則堯之授命，其事難明，謂之讓國，徒虛語耳」。

參看：「尙賢」、「讓」條。

縱橫家

縱橫家的代表人物有三位：鬼谷子、蘇秦、張儀。他們在思想上較有理論價值的是鬼谷子，不過胡應麟和姚際恒都認爲他的書乃後人所託。

儘管各家都很鄙視他們，但他們在戰國的現實政治上却扮演着極重要的角色。了解戰國時代的政治，固不應忽視這些人物的言行和他的影響力。

自古以來，在人類政治舞臺上活躍的人物，以及那些風雲一時的大政客，有幾人不是縱橫家的徒弟！

㈠縱橫家的起源與背景　淮南子、要略篇：「晚世之時，六國諸侯，谿異谷別，水絕山隔，各自治其境內守其分地，握其權柄，擅其政令。下無方伯，上無天子，力征爭權，勝者爲右，恃連與國，約重致，剖信符，結遠援，以守其國家，持其社稷；故縱橫修短生焉」。漢書、藝文志、諸子略：「縱橫家者流，蓋出於行人之官，孔子曰：『誦詩三百，使於四方，不能專對，雖多亦奚以爲』！」

㈡思想舉例　鬼谷子捭闔篇：「捭之者，料其情也；闔之者，結其誠也。皆見其權衡輕重，乃爲之度數，聖人因而爲之慮。其不中權衡度數，聖人因而自爲之慮。故捭者，或捭而出之，或捭而納之；闔者或闔而取之，或闔而去之：捭闔者天地之道。捭闔者以變動陰陽四時開閉，以化萬物縱橫。反出反覆反忤，必由此矣。捭闔者，道之大化，說之變也，必豫審其變化，吉兇大命繫焉。口者心之門戶也，心者神之主也。志意喜欲，思慮智謀，此皆由門戶出入。故關之以捭闔，制之以出入。由此言之，無所不出，無所不入，無所不可。可以說人，可以說家，可以說國，可以說天下」。又揣篇：「古之善用天下者，必量天下之權，而揣諸侯之情。量權不審，不知強弱輕重之稱；揣情不審，不知隱匿變化之動

靜。何謂量權？曰：度於大小，謀於衆寡，稱貨財之有無，料人民之多少，饒乏有餘不足幾何；辨地形之險易，孰利孰害；謀慮孰長孰短；揆君臣之親疏，孰賢孰否；與賓客之智睿，孰少孰多；觀天時之禍福，孰吉孰凶；諸侯之親，孰用孰不用；百姓之心，去就變化，孰安孰危，孰好孰憎；反側孰便孰能。知如此者，是謂量權。揣情者，必以其甚喜之時，往而極其欲也，其有欲也，不能隱其情；必以其甚懼之時，往而極其惡也，其有惡也，不能隱其情：情欲必失其變。感動而不知其變者，乃且錯其人勿與語，而更問其所親，知其所安。夫情變於內者，形見於外，故常必以其見者，而知其隱者，此所謂測深揣情。故計國事者則當審量權；說人主則當揣情：謀慮情欲，必出於此」。

(三)**對縱橫家的批評**　孟子、滕文公下：「景春曰：『公孫衍、張儀，豈不誠大丈夫哉，一怒而諸侯懼，安居而天下熄』。孟子曰：是焉得爲大丈夫乎？子未學禮乎？丈夫之冠也，父命之，女子之嫁也，母命之；往送之門，戒之曰：『往之女家，必敬必戒，無違夫子』！以順爲正者，妾婦之道也。居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志與民由之，不得志獨行其道；富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈；此之謂大丈夫」。荀子、臣道篇：「人臣之論，有態臣者，有篡臣者，有功臣者，有聖臣者。內不足使一民，外不足使距難，百姓不親，諸侯不信；然而巧敏佞說，善取寵乎上，是態臣者也。……用態臣者亡。……故齊之蘇秦……秦之張儀，可謂態臣者也」。韓非子、忠孝篇：「故世人不言國法，而言縱橫。諸侯言縱者曰：縱成必霸；而言橫者曰：橫成必王。山東之言縱橫，未嘗一日而止也，然而功名不成，霸、王不立者，虛言非所以成治也。王者獨行謂之王，是以三王不務離合，而五霸不待縱橫，察治內以裁外而已矣」。又五蠹篇：「故群臣之言外事者，非有分於從衡

之黨，則有仇讎之忠，而借力於國也。從者，合衆弱以攻一强也；而衡者，事一强以攻衆弱也。皆非所以持國也。……故周去秦爲從，期年而舉；衛離魏爲衡，半歲而亡。是周滅於縱，衛亡於衡也」。史記、蘇秦列傳：「蘇秦兄弟三人，皆游說諸侯以顯名，其術長於權變。而蘇秦被反間以死，天下共笑之，諱學其術。然世言蘇秦多異，異時事有類之者皆附之蘇秦。夫蘇秦起閭閻，連六國從親，此其智有過人者。吾故列其行事，次其時序，毋令獨蒙惡聲焉」。又張儀列傳：「三晉多權之士，夫言從衡强秦者，大抵皆三晉之人也。夫張儀之行事甚於蘇秦，然世惡蘇秦者，以其先死，而儀振暴其短以扶其說，成其衡道。要之，此兩人眞傾危之士哉」！揚雄、法言、淵騫篇：「或問儀、秦學乎鬼谷術，而習乎縱橫言，安中國者各十餘年，是夫？曰：詐人也，聖人惡諸。曰：孔子讀而儀、秦行何如？曰：甚矣！鳳鳴而鷙翰也。然則子貢不爲與？曰：亂而不解，子貢恥諸；說而不富貴，儀、秦恥諸」。鹽鐵論、論誹篇：「夫蘇秦、張儀，熒惑諸侯，傾覆萬乘，使人主失其所乘，非不辯，然亂之道也」。柳宗元、辯鬼谷子：「鬼谷子言益奇，而道益陋。使人狙狂失守，而易於陷墜」。宋濂、諸子辨：「小夫蛇鼠之智，家用之則家亡，國用之則國僨，天下用之則失天下。學士大夫宜唾棄不道」。方孝孺、讀戰國策：「及乎戰國則不然，……功利熾而仁義銷矣，游說行而廉恥衰矣，譎詐盛而忠厚之風息矣」。章炳麟、諸子系統說：「縱橫亦惟見淮南，由其語無執守，權宜事制，本不可以學術名者。孔氏設科，言語文學所由分矣。淮南用伍被之邪說，恃嚴助之內援，造作逆謀，八公之徒，大類戰國游士，故獨列縱橫者，由其素所好尚也」。

十八畫

禮

禮在傳統文化裏，有多方面的意義。從三祭（天地、祖先、聖賢）之禮方面去了解，它具有宗教的意義。此外它也有制度的意義，即所謂禮制；禮制是歷代法典的基礎。

我們這裏所說的「禮」，是當一個哲學觀念來了解。當哲學觀念來了解的禮，它的涵義是複雜的，它的效用是廣泛的。幾乎和仁一樣，有時候它是可以涵蓋衆德的。在傳統的哲學家中，有兩位哲學家，對禮的意義，做了重要的發展，一位是先秦的荀子，一位是北宋的李覯。在二人的思想裏，禮這個觀念，佔着最重要的地位，也成爲他們建構思想的重要依據。

㈠禮的涵義　左傳、僖公二十二年：「爲禮卒于無別，無別不可謂禮」。又僖公二十七年：「禮樂，德之則也」。又僖公二十八年：「定人之謂禮」。又文公二年：「明順，禮也，君子以爲失禮。禮無不順。祀，國之大事也，而逆之，可謂禮乎」？又襄公十三年：「讓，禮之主也」。又昭公二年：「忠信，禮之器也，卑讓，禮之宗也。辭不忘國，忠信也；先國後己，卑讓也」。又昭公三十年：「禮也者，小事大大字小之稱，事大在共其時命，字小在恤其所無」。又定公十五年：「夫禮，死生存亡之體也」。論語、學而篇：「有子曰：禮之用，和爲貴，先王之道，斯爲美，小大由之，有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也」。又：「有子曰：……恭近

於禮，遠恥辱也」。管子、心術上：「登降揖讓，貴賤有等，親疏之體，謂之禮」。又：「禮者，因人之情，緣義之理，而爲之節文者也，故禮者謂有理也」。荀子、禮論篇：「禮者，養也。芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤黼黻文章，所以養目也；鐘鼓管磬琴瑟竽笙，所以養耳也；疏房檖須越席牀第几筵，所以養體也。故禮者養也。君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」。又：「禮者，以則物爲用，以貴賤爲文，以多少爲異，以隆殺爲要」。又：「禮者，謹於治生死者也」。禮記、曲禮上：「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也」。又樂記篇：「禮也者，理之不可易者也」。又喪服四制篇：「凡禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情，故謂之禮」。又仲尼燕居篇：「禮也者，理也」。又：「禮者何？即事之治也。君子有其事，必有其治」。孝經、廣要道章：「禮者，敬而已矣」。韓詩外傳卷五：「禮者，則天地之體，因人之情，而爲之節文者也」。鄭玄、三禮目錄：「禮者，體也，履也。統之於心曰體，踐而行之曰履」。李覯、直講李先生文集、禮論第一：「夫禮，人道之準，世敎之主也。聖人之所以治天下國家修身正心，無他，一於禮而已矣」。王安石、禮樂論：「先王知其然，是故體天下之性而爲之禮，……禮者，天下之中經」。周敦頤、通書、禮樂：「禮，理也；樂，和也。陰陽理而後和，君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，萬物各得其理，然後和，故禮先而樂後」。朱熹、語類卷四二：「禮謂之天理之節文者，蓋天下皆有當然之理，但此理無形無影，故作此禮文畫出一個天理與人看，敎有規矩，可以憑據，故謂之天理之節文」。戴震、原善卷下：「禮者，天則之所止，行之乎人倫庶物而天下共安，於分無不盡，是故恕其屬也」。

㈠**禮在道德方面的功效**　左傳、僖公二十八年：「禮以行義，信以守禮，刑以正邪。舍此三者，君將若之何」？又文公十八年：「先君周公制周禮曰：則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民」。又昭公七年：「禮，人之幹也，無禮，無以立」。論語、季氏篇：「不學禮，無以立」。又顏淵篇：「子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。荀子、修身篇：「凡治氣養心之術，莫徑由禮」。又：「禮者，所以正身也，……無禮何以正身？禮然而然，則是情安禮也，……情安禮，則是聖人也」。又强國篇：「禮樂之統，管乎人心矣。窮本極變，樂之情也；著誠去僞，禮之經也」。又性惡篇：「天非私曾、騫、孝己而外衆人也，然而曾、騫、孝己獨厚於孝之實，而全於孝之名者，何也？以綦於禮義故也」。胡安定、原禮篇：「民之於禮也，如獸之於囿也，禽之於紲也，魚之於沼也，豈其所樂哉！勉强而制爾。民之於侈縱奔放也，如獸之於山藪也，禽之於飛翔也，魚之於江湖也，豈有所使哉！情之自然爾」。張載、語錄：「某所以使學者先學禮者，只爲學禮，則便除去了世俗一副常習熟纏繞，譬之延蔓之物，解纏繞，即上去，上去即是理明矣，又何求？苟能除去了一副常世習，便自然脫灑也。又學禮則可以守得定」。朱熹、語類卷七：「不先就切身處理會得道理，便教考究得些禮文制度，又干自家身己甚事」？

㈡**禮在社會政治方面的功效**　左傳、隱公十一年：「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也」。又莊公二十三年：「夫禮所以整民也，故會以訓上下之則，制財用之節，朝以正班爵之義，帥長幼之序，征伐以討其不然」。又昭公二十六年：「禮之可以爲國也久矣，與天地並。君令臣共，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦聽，禮也。君令而不違，臣共而不貳，父慈而敎，子孝而箴，兄愛而友，弟敬而順，夫和而義，妻柔而正，姑慈而從，妻聽而婉，禮之善物

也」。又僖公三十三年：「臣聞之，服于有禮，社稷之衛也」。又宣公四年：「平國以禮，不以亂，伐而不治，亂也。以亂平亂，何治之有？無治，何以行禮」？又昭公五年：「禮所以守其國，行其政令，無失其民者也」。論語、爲政篇：「子曰：道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」。管子、五輔篇：「夫人必知禮然後恭敬，恭敬然後尊讓，尊讓然後少長貴賤不相踰越，少長貴賤不相踰越，故亂不生而患不作」。荀子、非相篇：「人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮」。又議兵篇：「禮者，治辨之極也，强國之本也，威行之道也，功名之總也」。又王制篇：「雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫……夫是之謂天德，是王者之政也」。又富國篇：「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」。又榮辱篇：「夫貴爲天子，富

有天下，是人情之所欲也。然則從人之欲，則埶不能容，物不贍也，故先王案爲之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，是夫群居和一之道也」。又不苟篇：「君子治治，非治亂也，曷謂耶？曰：禮義之謂治，非禮義之謂亂也。故君子者，治禮義者也，非治非禮義者也」。又王霸篇：「出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同，而禮治之大分也」。又：「國無禮則不正，禮之所以正國也」。又儒效篇：「禮者，人主之所以爲群臣寸尺尋丈檢式也」。又天論篇：「禮義不加於國家，則功名不白；故人之命在天，國之命在禮。君人者，隆禮尊賢而王」。晏子春秋、外篇：「人君無禮，無以臨其邦；大夫無禮，官吏不恭；父子無禮，其家必凶；兄弟無禮，不能久同」。禮記、曲禮篇：「敎訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親。班朝治

軍，涖官行法，非禮威嚴不行。禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊」。又經解篇：「禮所以正國也，猶衡之於輕重也，繩墨之於曲直也，規矩之於方圓也」。又：「朝覲之禮，所以明君臣之義也。聘問之禮，所以使諸侯相尊敬也。喪祭之禮，所以明臣子之恩也。鄉飲酒之禮，所以明長幼之序也。昏姻之禮，所以明男女之別也」。又仲尼燕居篇：「以之居處有禮，故長幼辨也；以之閨門之內有禮，故三族和也；以之朝廷有禮，故官爵序也；以之田獵有禮，故戎事閑也；以之軍旅有禮，故武功成也」。又郊特牲篇：「男女有別，然後父子親，父子親，然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也」。又燕義篇：「和寧禮之用也，此君臣上下之大義也」。大戴禮記、哀公問於孔子篇：「民之所由生，禮爲大。非禮無以節事天地之神明也；非禮無以辨君臣上下長幼之位也；非禮無以別男女父子兄弟之親、昏姻疏數之交也」。又：「爲政先禮，禮者政之本與」！李覯、直講李先生文集、禮論第一：「……豐殺有等，疏數有度，貴有常奉，賤有常守，賢者不敢過，不肖者不敢不及，此禮之大本也。飲食既得，衣服既備，宮室既成，器皿既利，夫婦既正，父子既親，長幼既分，君臣既辨，上下既列，師友既立，賓客既交，死喪既厚，祭祀既修，而天下大和矣」。

(四)禮與其他德目的關係　論語、八佾篇：「子曰：人而不仁如禮何？人而不仁如樂何」？又泰伯篇：「恭而無禮則勞，愼而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞」。禮記、曲禮篇：「道德仁義，非禮不成」。管子、心術上：「故禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也」荀子、大略篇：「義，禮也，故行」。韓非子、解老篇：「禮者，義之文也」。李覯、直講李先生文集、禮論第一：「曰仁，曰義，曰智，曰信，禮之別名也」。

(五)禮的常與變　莊子、天運篇：「禮義法度

者，應時而變者也」。朱子、語類卷八四：「禮，時爲大。使聖賢有作，必不一切從古之禮。疑只是以古禮減殺，從今世俗之禮，令稍爲防範節文，不至太簡而已。今所集禮書，也只是略存古之制度，使後人自去減殺，求其可行者而已」。又語類卷二四：「所因之禮是天做底，萬世不可易。所損益之禮是人做底，故隨時更變」。

㈥對禮的批評　老子：「禮者忠信之薄」。莊子、知北遊篇：「仁可爲也，義可虧也，禮相僞也。故曰：失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，道之華而亂之首也」。墨子、非儒下：「孔某盛容修飾以蠱世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以觀衆。博學不可使議世，勞思不可以補民，累壽不能盡其學，當年不能行其禮，積財不能贍其樂。繁飾邪術，以營世君，盛爲聲樂，以淫遇（愚）民，其道不可以期世，其學不可以導衆」。商君書、更法篇：「法者，所以愛民也：禮者，所以便事也。是以聖人苟可以强國，不法其故；苟可以利民，不循其禮。……三代不同禮而王，五霸不同法而霸。故知者作法，而愚者制焉；賢者更禮，而不肖者拘焉。拘禮之人，不足與言事；制法之人，不足與論變」晏嬰：「夫儒者滑稽而不可軌法，倨傲自順，不可以爲下，崇喪遂哀，破產厚葬，不可以爲俗，游說乞貸，不可以爲國。自大賢之息，周室既衰，禮樂缺有間，今孔子盛容飾，繁登降之禮，趨詳之節，累世不能殫其學，當年不能究其禮」。（史記、孔子世家）

參看：「禮與樂」、「禮與法」、「禮義之統」各條。

參考文獻：

⑴劉伯驥、六藝通論，四十五年，臺灣中華臺一版。

⑵孔德成、「論儒家的禮」文，香港民主評論，第七卷第十三期。

禮與樂

從論語裏看，孔子常把禮、樂連在一起，並作廣泛的應用。如「興於詩，立於禮，成於樂」。「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉」！「君子三年不爲禮，禮必壞；三年不爲樂，樂必崩」。「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也」。「求也爲之，比及三年，可使足民；如其禮樂，以俟君子」。「若臧武仲之知，公綽之不知，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣」。「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出」。「事不成，則禮樂不興，……」。在這些例子裏，禮樂的涵義很複雜，有的代表人生不同的境界，有的代表「成人」的條件，有的則爲治理國事的張本。它的效用，可以從個人擴及社會政治。

在孔子，對禮樂的性質並未加以顯明的區分。荀子和樂記的作者，才充分自覺到二者的差異，並在思想上分別予以發展。到了宋代，喜言禮樂的李覯和朱熹，又再度將二者混同起來。

禮、樂在孔子的時代，同屬六藝之教。在孔子的生活中，以及在他的敎學上，樂佔有相當重要的地位。自東漢禮敎在社會產生廣泛效用以後，古代的樂敎在社會上反而逐漸消失了，這對傳統的敎育，眞是無可彌補的大損失。

㈠**禮樂的制作**　禮記、樂記篇：「知禮樂之情者能作，識禮樂之文者能述」。又：「明于天地，然後能興禮樂」。又：「王者功成作樂，治定制禮」。又：「聖人作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣」。王充、論衡、本性篇：「性有卑謙辭讓，故制禮以適其宜；情有好惡喜怒哀樂，故作樂以通其敬；禮所以制，樂所爲作者，情與性也」。白虎通義、禮樂篇：「太平乃制禮作樂何？夫禮樂所以防奢淫。天下人民飢寒，何樂之乎！功成作樂，治定制禮」。文中子、中

說、禮樂篇：「吾於禮樂正失而已。如其制作，以俟明哲，必也崇貴乎」？又：「獻公曰：『天子失禮，則諸侯修於國，諸侯失禮，則大夫修於家』。禮樂之作，獻公之志也」。

(二)禮樂的關係及其差別　莊子、繕性篇：「中純實而反乎情，樂也；信行容體而順乎文，禮也」。管子、內業篇：「凡人之生也，必以平正；所以失之，必以喜怒憂患。是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜」。荀子、儒效篇：「禮言是其行也，樂言是其和也」。又臣道篇：「恭敬禮也，調和樂也」。又樂論篇：「樂也者，和（政通案：禮記、樂記篇，史記、樂書，「和」均作「情」。）之不可變者也；禮也者，理之不可易者也」。又：「樂合同，禮別異」。又：「窮本極變，樂之情也；著誠去僞，禮之經也」。孝經、廣要道章：「移風易俗，莫善於樂；安上治民，莫善於禮」。禮記、樂記篇：「樂者爲同，禮者爲異。同則相親，異則相敬」。又：「樂由中出，禮自外作；樂由中出故靜，禮自外作故文」。又：「大樂必易，大禮必簡」。又：「大樂與天地同和，大禮與天地同節」。又：「樂者天地之和也，禮者天地之序也；和故百姓皆化，序故群物皆別」。又：「樂由天作，禮以地制」。又：「論倫無患，樂之情也，欣喜歡愛，樂之官也；中正無邪，禮之質也，莊敬恭順，禮之制也」。又：「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣；流而不息，合同而化，而樂興焉」。又：「仁近於樂，義近於禮」。又：「樂者敦和，禮者別宜」。又：「樂也者，施也；禮也者，報也」。白虎通義、禮樂篇：「樂言作，禮言制何？樂者陽也，動作倡始，故言作；禮者陰也，繫制於陽，故言制樂象陽也，禮法陰也」。李覯、文集、禮論第一：「人之和必有發也，於是因其發而節之；和久必怠也，於是率其怠而行之；率之不從也，於是罰其不從以威之。是三者，禮之大用也，同出於禮而輔於禮

者也。不別不異，不足以大行於世。是故節其和者，命之曰樂；行其怠者，命之曰政；威其不從者，命之曰刑。此禮之三支也」。王安石、禮樂論：「先王知其然，是故體天下之性而爲之禮，和天下之性而爲之樂。禮者，天下之中經；樂者，天下之中和；禮樂者，先王所以養人之神，正人氣而歸正性也。是故大禮之極，簡而無文；大樂之極，易而希聲；簡易者，先王建禮樂之本意也」。朱熹、語類卷八七：「禮之誠便是樂之本，樂之本便是禮之誠。若細分之，則樂只是一體周流底物，禮則是兩箇相對着，誠與去僞也。禮則相刑相尅，以此克彼。樂則相生相長，其變無窮。樂如晝夜之循環，陰陽之闔闢，周流貫通；而禮則有向背明暗。論其本則皆出於一」。又：「禮主減，樂主盈。鬼神亦是屈伸之義，禮樂鬼神一理」。

㈢**禮樂在道德方面的功效**　荀子、樂論篇：「足以率一道，足以治萬變，是先王立樂之術也。……故聽其雅頌之聲而志意得廣焉；執其干戚，習其俯仰屈伸而容貌得莊焉；行其綴兆，要其節奏，而行列得正焉，進退得齊焉。故樂者，出所以征誅，入所以揖讓也；征誅揖讓，其義一也」。又：「夫民有好惡之情，而無喜怒之應則亂，先王惡其亂也，故修其行，正其樂，而天下順焉。……故樂行而志清，禮修而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂」。又：「樂者，樂也，君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。故樂也者，所以道樂也；金石絲竹，所以道德也；樂行而民鄉方矣。故樂者治人之盛者也」。禮記、樂記篇：「禮樂皆得，謂之有德」。又：「先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以敎民平好惡，而反人道之正也」。又：「樂者所以樂德也，禮者所以綴淫也」。又：「德者性之端也，樂者德之華也。……是故情深而文明，氣盛而化神，和順積中，而英華發外，

惟樂不可以爲僞」。又：「禮樂不可斯須去身：致樂以治心，則易直子諒之心油然生矣；易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，……。致禮以治躬則莊敬，莊敬則嚴威。心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣，外貌斯須不莊不敬，而易慢之心入之矣」。王安石、禮樂論：「衣食所以養人之形氣，禮樂所以養人之性也。禮反其所自始，樂反其所自生，吾於禮樂，見聖人所貴其生而至矣。世俗之言曰：養生非君子之事，是未知先王建禮樂之意也。養生以爲仁，保氣以爲義，去情却欲以盡天下之性，修神致明，以趨聖人之域」。

四禮樂在社會政治方面的功效　論語、子路篇：「……禮樂不興，則刑罰不中；形罰不中，則民無所措手足」。荀子、樂論篇：「夫樂聲之入人也深，其化人也速，故先王謹爲之文。樂中平，則民和而不流，樂肅莊則民齊而不亂；民和齊則兵勁城固，敵國不敢嬰也。如是，則百姓莫不安其處，樂其鄉，以至足其上矣，然後名聲於是白，光輝於是大，四海之民莫不願得以爲師，是王者之始也」。又：「樂者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗，故先王導之以禮樂而民和睦」。禮記、樂記篇：「禮以通其志，樂以和其聲，政以一其行，形以防其姦，禮樂刑政其極一也，所以同民心而出治道也」。又：「禮義立，則貴賤等矣；樂文同，則上下和矣；好惡著則賢不肖別矣；刑罰禁，爵舉賢，則政均矣；仁以愛之，義以正之，如此則民治行矣」。又：「樂至則無怨，禮至則不爭，揖讓而治天下者，禮樂之謂也。暴民不作，諸侯賓服，兵革不試，五刑不用，百姓無患，天子不怒，如此則樂達矣。合父子之親，明長幼之序，以敬四海之內，天子如此，則禮行矣」。白虎通義，禮樂篇：「樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；在族長鄉里之中，長幼同聽之，則莫不和順；在閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和

親。故樂者所以崇和順，比物飾節，節奏合一成文，所以和合父子君臣，附親萬民也，是先王立樂之意也」。周敦頤、通書、樂上：「古者聖王制禮法，修教化，三綱正，九疇敍，百姓太和，萬咸若，乃作樂以宣八風之氣，以平天下之情。故樂聲淡而不傷，和而不淫；入其耳，感其心，莫不淡且和焉。淡則欲心平，和則躁心釋。優柔平中，德之盛也；天下化中，治之至也；是謂道配天地，古之極也。……嗚呼，樂者，古以平心，今以助欲；古以宣化，今以長怨。不復古禮，不變今樂，而欲至治者遠矣」。

(五)**禮樂皆天理之自然**　朱熹、語類卷八七：「禮樂皆天理之自然。節文也是天理自然，和樂也是天理自然。這天理本是儱侗一直下來，聖人就其中立箇界限，分成段子，其本如此，其末如此，其外如此，其裏也如此。但不可差其界限，才差其界限，便是不合天理」。又：「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。皆是自然合當如此」。

參看：「禮」、「樂教」條。

禮與法

蕭公權說：「封建宗法社會之中，關係從人，故制度尙禮。冠婚喪祭，鄉射飲酒，朝會聘享之種種儀文，已足以維持秩序而致治安。及宗法既衰，從人之關係漸變爲從地，執政者勢不得別立『貴貴』之制度以代『親親』。」（中國政治思想史，一〇三頁）這代替「親親」的新制度就是「法」，法是適應社會的新需要而產生的。法家反對崇古，主張重法抑禮。與法家立於敵對立場的儒家，雖堅持維護傳統的禮制，但並不反對法，只是認爲禮與法在輕重本末上有所不同。儒家的荀子，一方面認爲禮爲法所本，但有時候，在他的心目中，二者實相差不多，如天論篇說：「隆禮尊賢而王，重法愛民而霸」，就是一個例子。儒家對禮、法的態度，使法家始終未能

撼動儒家重禮的權威，禮與法之間，也沒有形成嚴重的衝突。等到「禮禁未然之前，法施已然之後」這種調和的觀念流行之後，禮治爲主，法（刑）治爲輔的思想，在漢以後就得到公認，而成爲中國獨有的禮敎的法律觀。在禮敎的法律觀的支配之下，法典的製定，需本諸禮敎，同時，宗法社會的底子，亦因而得以保存。

法家所說的「法治」，與現代或西方人所說的「法治」，意義根本不同。前者原屬統治的工具，法就是刑法。像西方希臘、羅馬以來即强調保障平民權利，並限制統治者權力的法律觀，中國一向是缺乏的。因此，自民國推行新法律以來，我們在適應上發生許多困難。

(一)禮與法的不同

(1)效用的不同　論語、爲政篇：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」。管子、心術上：「登降揖讓，貴賤有等，親疏之體，謂之禮；簡物小未一道，殺僇禁誅謂之法」。又：「禮者，因人之情，緣義之理，而爲之節文者也。……法者，所以同出不得不然者也，故殺僇禁誅以一之也」。大戴禮記、禮察篇：「凡人之知能，見已然，不能見將然。禮者禁將然之前，而法者禁於已然之後。是故法之用易見，而禮之所爲禁難知也。……禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敬微眇使民日徙善遠罪而不自知也」。賈誼、陳政事疏：「禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後」。史記、太史公自序：「夫禮禁未然之前，法施已然之後；法之所爲用者易見，而禮之所爲禁者難知」。

(2)身份的不同　荀子、富國篇：「由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓，則必以法數制之」。袁準、治亂：「夫禮者，所以正君子也；法者，所以治小人也；治在于君子，功在于小人，故爲國而不以禮，則君子不讓，制民而不以法，則小人不懼；君子不讓，則治不立，小人不懼，則功不成。是以聖人之法，使貴賤不同禮，賢愚

不同法，毀法者誅，有罪者罰。爵位以其才行，不計本末，刑賞以其功過，不計輕重。言必出于公實，行必落于法理，是以百姓樂義，不敢爲非也」。(群書治要)

㈠**禮爲法所本**　荀子、勸學篇：「禮者，法之大分，類之綱紀也，故學至乎禮而止矣」。又性惡篇：「故聖人化性而起僞，僞起〔於性〕而生於禮，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也」。

㈢**重禮輕法**　大戴禮記、禮察篇：「以禮義治之者積禮義，以刑罰治之者積刑罰。刑罰積而民怨倍，禮義積而民和親」。又保傅篇：「及秦不然。其俗固非貴辭讓也，所尚者告得也。固非貴禮義也，所尙者刑罰也。……夫存亡之敗，治亂之機，其要在是矣」。

㈣**禮爲本法爲末**　袁準、禮政：「治國之大體有四：一曰仁義，二曰禮制，三曰法令，四曰刑罰；四本者具，則帝王之功立矣。所謂仁者，愛人者也，愛人，父母之行也，爲民父母，故能興天下之利也。所謂義者，能辨物理者也，物得其理，故能除天下之害也；興利除害者，賢人之業也。禮者何也？緣人情而爲之節文者也，嚴父愛親之情也，尊親敬長之義也。夫仁義禮制者，治之本也；法令刑罰者，治之末也；無本者不立，無末者不成」。(群書治要)

㈤**重法輕禮**　商君書、更法篇：「法者，所以愛民也，禮者所以便事也。是以聖人苟可以强國，不法其故；苟可以利民，不循其禮」。韓非子、難一篇：「襄子圍於晉陽中，出圍，賞有功者五人，高赫爲賞首。張孟談曰：晉陽之事，赫無大功，今爲賞首何也？襄子曰：晉陽之事，寡人國家危，社稷殆矣。吾群臣無不有驕侮之意者，惟赫不失君臣之禮，是以先之。仲尼聞之曰：善賞哉！襄子賞一人，而天下爲人臣者，莫敢失禮矣。或曰：仲尼不知善賞矣。……上設其法，而下無姦詐之心，如此則可謂善賞罰矣。使

襄子於晉陽也，令不行，禁不止，是襄子無國，晉陽無君也，尚誰與守哉！……襄子有君臣親之澤，操令行禁止之法，而猶有驕侮之臣，是襄子失罰也。為人臣者，乘事而有功則賞。今赫僅不驕侮，而襄子賞之，是失賞也。明主賞不加於無功，罰不加於無罪。今襄子不誅驕侮之臣，而賞無功之赫，安在襄子之善賞也？故曰仲尼不知善賞」。

參看：「法」、「禮」、「治人與治法」各條。

禮義之統

「禮義之統」，是荀子在孔子所重「周文」的基礎上，發展出來的新觀念，它的任務是要為「百世可知」的周文，提供一個理論的根據。

孔子說：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也」。（論語、為政篇）為甚麼繼周者，雖百世仍可知？或是說：周制何以能運之於久遠？荀子在解答這個問題時，是由他的正名理論中的「共名」概念，因而領會並發現到周文演進中的共理。周文所以具備久遠的價值，不在它的繁文細節，而在它的「類」，也就是在它所依據的理，所以荀子說：「以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。類不悖，雖久同理」。（非相篇）因此荀子所推崇的「禮義之統」，已不是泛泛的周文，而是周文的共理和統類。周文的內容，可以因時而變，它的理和統類，却是永久不變的。

禮義之統的觀念，除了答覆孔子的「繼周」問題之外，還有一個重要的意義，就是當禮的內容不足以適應新的需要時，就可以根據它的統類創制新的，具備這種能力的人，荀子稱之為大儒。例如他說：「法後王，一制度，隆禮義而殺詩書，其言行已有大法矣，然而明不能濟法教之所不及，聞見之所未至，則知不能類也。是雅儒也。法先王，統禮義，一制度，以淺持博，以古

持今，以一持萬，……倚物怪變，所未嘗聞也，卒然起一方，則學統類而應之，無所儗㤅，……是大儒也」。又：「志安行，行安修，知通統類，如是則可謂大儒矣」。所謂「知通統類」者為大儒，也就是能知禮義或周文的共理者為大儒。能知道它的共理，則於「法敎之所不及，聞見之所未至」時，就可以根據理去推斷，去應變。

就荀子的整個複雜的系統看，禮義之統，是他思想的主軸，他的知識理論和禮文傳統的結合，構造了這一主軸，他思想最重要的幾個面，如天論，人性論，以及社會、政治的學說，都是由這一主軸的滾動運用中，漸次透出。荀子本具備西方智者類型的哲學家的若干特質，可是他的思想畢竟不曾朝知識論這方面發展，而完成一套知識論的哲學，顯然是受到文化傳統的限制。（參看韋政通、先秦七大哲學家，荀子、第三節）

參看：「統類」、「法後王」條。

參考文獻：

韋政通、荀子與古代哲學，第一章：「荀子『禮義之統』系統的解析」，五十五年，臺灣商務初版。

雜家

「雜」代表思想上的折衷與調和，雜而能成「家」，是以某一家思想為主的基礎上來做折衷調和的工作。

呂氏春秋和淮南子，是公認代表雜家的兩部著作。呂氏春秋是秦呂不韋和他的門客們編著而成，足以代表編者思想的，有不二、別類、用衆等篇。此書大抵是以儒家為主幹，而綜合其他各家。淮南子是漢初淮南王劉安和他的門客所寫，此書的立場很明顯，是站在道家的立場排斥儒家與法家，他的思想尤其和莊子有密切的關係。

管子一書，漢志列入道家，其實也是一部典型雜家的書，陳澧所謂「管子一家之書，而有五家之學」是。（東塾讀書記卷十二）管子是以法

家爲主，而對其他各家思想所做的綜攝。

這三部書的內容都很豐富，是中國古代思想的珍貴資料，在現有的哲學史書中，都沒有充分利用這些資料。

㈠何謂雜家　胡適、中國中古思想史長編、雜家：「雜家是道家的前身，道家是雜家的新名。漢以前的道家可叫做雜家，秦以後的雜家應叫做道家。研究秦、漢之間的思想史的人，不可不認清這一件重要的事實」。又淮南王書序：「其實道家也就是一個大混合的思想集團，也就是一個雜家。司馬談說的『因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名法之要』的道家，藝文志說的『兼儒、墨，合名、法』的雜家，都是說那個統一帝國的時代的思想學說有互相調和、折衷、混合的趨勢，造成了某些個混合調和的思想體系」。戴君仁、雜家與淮南子：「我們更進一步討論這雜家的雜字，是何意義，也即是說，這個雜字是集合的意思，還是融混的意思？雜家是集合了許多家呢？還是一身兼通許多家派的學問呢？在以前似乎沒有人對此問題注意過。胡（適）先生只是說：『造成了某些個混合調和的思想體系』；又說：『淮南之書是一個大混合折衷的思想集團』。用集團二字，似乎是許多人混合成的思想。又馮芝生氏的中國哲學史云：『淮南鴻烈爲漢淮南王劉安賓客所共著之書，雜取各家之言，無中心思想』。他明白說多手所成，雜取各家，那自然是集合衆學而成的。日人渡邊秀方、中國哲學史概論云：『淮南子二十一篇，乃和賓客蘇飛、李尙等講論道德時所編述的。惟其爲編述，所以內容非常駁雜，首尾缺一貫之旨，又多前後矛盾處』。他認爲衆人編述的，所以內容駁雜，那麼，雜的原因，是人手不同之故，自然也是許多家的集合了。大概一般的想法，不外如此。可是我考究了一下，覺得這個雜字是融合的雜，不是集合的雜，即是一個雜家，他是身通衆學的，如隋書、經籍志所說：『雜者通衆家之意』。被列爲雜家

的書，不必一定出自衆手，不然的話，許多家湊成一部書，那是不能成家的。」

㈡**對雜家的批評**　漢書、藝文志、諸子略：「雜家者流，蓋出於議官。兼儒、墨，合名、法，知國體之有此，見王治之無不貫，此其所長也。及盪者爲之，則漫羨而無所歸心」。方孝孺、讀呂比春秋：「不韋以大賈乘勢市奇貨致富貴，而行不謹，其功業無足道者，特以賓客之書，顯其名於後世。況乎人君，任賢以致治者乎？然其書誠有足取者」。盧文弨、書呂氏春秋後：「世儒以不韋故，幾欲棄絕此書，然書與不韋固無與也。以秦王之嚴，秦丞相之勢燄，而其爲書時寓規諫之旨，求其一言近於揣合而無有，此則風俗人心之古，可以明示天下後世而不作者也。世儒不察，猥欲幷棄之，此與耳食何異哉」！汪中、呂氏春秋序：「司馬遷謂不韋使其客，人人著所聞，以爲備天地萬物古今之事，……然其所采摭，今見於周、漢諸書，十不及三四。其餘則本書已亡，而先哲之話言，前古之佚事，賴此以傳於後世。其善者可以勸，其不善者可以懲焉。亦有閭里小智，一意采奇詞奧旨，可喜可觀，庶幾乎立言不朽者矣」。徐時棟、呂氏春秋雜記序：「其書瑰偉宏博，幽怪奇艷，上下鉅細，事理名物之故，粲然皆具，讀之如身入寶藏，貪者旣得恣所欲以去，廉介之士，雖一毫無取，而不能不歎羡其備物之富有也。乃儒者獨以不韋之書而羞稱之。嗚呼！此豈陽翟大賈與奔走於其門下者之所能爲哉」？四庫總目、子部、雜家類：「不韋固小人，而是書較諸子之言，獨爲醇正。大抵以儒爲主，而參以道家、墨家，故多引六籍之文與孔子、曾子之言。其他如論音，則引樂記，論鑄則引考工記。雖不著篇名，而其文可案。所引莊列之言，皆不取其放誕恣肆者。墨翟之言，不取其非儒、明鬼者。而縱橫之術刑名之說，一無及焉。其持論頗爲不苟。論者鄙其爲人，因不甚重其書，非公論也」。傅斯年、戰國子家敍論、所謂

雜家：「雜而曰家，本不詞，但呂覽既創此體，而淮南述之，東方朔等著論又全無一家之歸，則兼儒、墨合名、法而成一家書之現象，在戰國晚年已成一段史實。呂氏春秋一書，即所謂八覽六論十二紀之集合者，在思想上全沒有一點創作，體裁乃是後來人類書故事集之祖。現在戰國子家流傳者，千不得一，而呂覽取材之淵源，還有好些可以找到的。這樣箸書法在諸子的精神上是一種腐化，因爲儒家果然可兼，名、法果然可合，諸子果無不可貫的話，則諸子固已『挫其銳，解其紛，和其光，同其塵』了。稷下諸子不名一家，而各自箸其書，義極相反；『府主』並存而不混之，故諸子各盡其長。這個陽翟大賈的賓客，竟爲呂氏做這麼一部贋書，故異說各存其短。此體至淮南而更盛，而淮南書之矛盾乃愈多。因呂氏究竟不融化，尚不成一種系統論，孔、墨並被稱者，以其皆能得衆，皆爲後世榮之，德容所以並論者，以其兼爲世主大人所樂聽，此尚是超乎諸子之局外，立於世主大人之地位，而欣賞諸子者。若淮南書，則諸子局外之人，亦强入諸子之內，不復立於欣賞辯說之客者地位，而更求熔化得成一系統論」。

參考文獻：

(1)戴君仁、「雜家與淮南子」文，幼獅學誌，七卷三期。
(2)徐復觀、「呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響」文，大陸雜誌，第四五卷第三期。
(3)徐復觀、「劉安的時代與淮南子」文，大陸雜誌，第四七卷第六期。
(4)陳新雄、于大成主編、淮南子論文集，六十四年，文光出版社。

顏李學派

顏、李學派是由顏習齋和他的弟子李恕谷所代表的學派。這個學派是十七世紀（明末淸初）經世致用新學風下的一個極端的發展，唯用論是

它的基本學說，方法則重視實際操習的行，輕視書本知識。他們反對程、朱，最重要的一點理由，就是程、朱的學說無用，顏習齋說：「宋、元來儒者，却習成婦女態，甚可羞。無事袖手談心性，臨危一死報君王」。（存學編卷一）所以造成程、朱無用的，是在他們主靜與居敬的心性工夫，習齋對這種工夫有極厲的批評，他所提倡的習行工夫，很明顯的與程、朱的工夫相對立。

習齋在三十四歲以前，曾是個深受理學洗禮的人物，就在三十四歲那一年，他的義祖母去世，由於父親失蹤多年，喪期中，遂由他代行子職，實行「三日不食，朝夕哭」的朱子家禮。葬後，又「寢苫枕塊三個月，日夜不脫衰絰」，終於弄得遍體生瘡，病倒了。經過這次的痛苦經驗，始再「徐按其（指程、朱）學」，遂覺「原非孔子之舊」，這使他有了初步的醒悟，但並沒有因此完全拋棄舊說，還有「將就程、朱，附之聖門支派之意」。直到五十七歲時，因南遊河南，見「人人禪子，家家虛文」，這可怕的學風，才促使他的徹底覺悟，於是決心打出「必破一分程、朱，始入一分孔、孟」的講學宗旨，從此「不願作道統中的鄉原」了。

習齋是一個常居鄉野的豪傑之士，與外界很少有往來。他的思想能幸運地被人所知，得力於他的弟子李恕谷，恕谷交友廣濶，朋輩中不少是當時學術界有名人物，如毛西河、王草堂、閻百詩、萬季野等。他到處結友，原是爲了找尋志同道合者，實現習齋的理想，結果功業不成，又由於受這些講經學考證朋友們的影響，自己也投進考證學風中去了。顏李學派的致用和社會改革的理想，在當時遭到很快消沉和失敗的命運，原因之一，是因正值滿清入關，國土易主，現實的環境，使他的理想很少有落實的可能。造成這個學派致命傷的，是它的內部有着不可調和的矛盾。他既有經世濟民之志，又熱衷於敎育方法的革新，就必須有與之相應的思想上的突破，可是他

的學術理想，却是在提倡古老的所謂六府（金、木、水、火、土、穀），三事（正德、利用、厚生），表現出很濃的復古主義傾向。（參看余英時、清代思想史的一個新解釋，第四節）

現實上既沒有實現抱負的條件，復古主義的傾向，很容易導致「知古」，於是這個學派很快被淹沒在傳注考證的學風裏。

參看：「習」、「經世之學」、「程朱學派」、「十七世紀思想」、「引蔽習染」各條。

參考文獻：

(1)韋政通、「顏李學研究」文，香港人生雜誌，第二六六——二六九期。

(2)蔡仁堅、「中國科學教育的先驅——顏習齋」文，見中國哲學思想論集（清代篇），六十五年，牧童出版社。

十九畫

類

類是一個邏輯的概念，在先秦哲學裏，墨辯、公孫龍和荀子都曾使用或討論到這個概念。荀子以禮文爲類的分子，造出「禮義之統」或「統類」的觀念，本書已有專條論及，這裏只介紹墨辯和公孫龍的類概念。先秦時代所以產生這個概念，部分的原因，是因在自由辯論中以及對辯論所做的反思作用所促成。

(一)**公孫龍子的「類」** 公孫龍子、通變論：「羊與牛唯異；羊有齒，牛無齒，而牛羊之非羊也，非牛也，未可。是不俱有，而或類焉」。勞思光、中國哲學史、墨子與墨辯：「此謂以『羊』與『牛』合爲一類，則此類既不等於『羊』類，亦不等於『牛』類——公孫龍所用之『非』字仍指『不相等』；就其不同之條件謂，此羊牛之合類中之分子並非皆具此種條件（如有齒或無齒）。若就其相同之條件講，則有另一問題，即：『羊有角，牛有角，牛之而羊也，羊之而牛也。未可。是俱有，而類之不同也』。此謂：就其相同之條件講，則以爲某分子是牛，可能實是羊；蓋牛羊合類中之分子皆俱有此條件(如有角)，而牛羊本身之類又不同，故亦有誤。以下所謂：『羊合牛，非馬也』，乃言此合類亦不能等於第三類。……總之，此節主旨在說『羊』與『牛』之合類，則非『羊』，『非牛』，亦非他類。此蓋公孫龍初注意類之重合問題之議論。倘就邏輯問題言，則此處所涉及者不外類與類之關係如何，及一類

之分子之決定條件爲何而已」。

㈡墨辯的「類」 經上：『同，重，體，合，類；異，二，〔不〕體，不合，不類」。經說上：「同，二名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於室，合同也；有以同，類同也」。勞思光、中國哲學史、墨子與墨辯：「依此，所謂同，有四種意義：第一爲兩類完全重合，兩類雖各有一名，但分子完全相同，此爲『二名一實』，即『重同』。第二爲互相連屬，屬於同一整體者，如手足『同』爲某一人之手足，此乃所屬之同，稱爲『體同』，蓋謂同屬於某一體也。第三爲位於同一範圍中，如二人在同一室中，此爲『合同』。第四爲某一條件相同，所謂『有以同』，倘二者有某一條件相同，則二者同屬於此類，稱爲『類同』。例如：白玉與白粉有『白色』一條件相同，二者皆屬於『白類』，即有『類同』之關係。墨經所列四種同，惟第一種涉及類與類之關係，其餘皆就個體言」。

參看：「統類」、「禮義之統」、「名家」、「墨辯」各條。

二十畫

覺

在「覺」的多種涵義裏，與哲學有關的是「悟」，如孟子、萬章上：「使先知覺後知」，這個「覺」字，注家就解爲「悟」。先秦哲學文獻中，也有「覺悟」連詞的，荀子、成相篇：「不覺悟，不知苦」，就是一例。

同樣是「覺悟」，它的意義却有所不同。孟子所使用的，具有教育上的啓導作用，它必須產生於人際之間。成相篇所說的「覺悟」，顯然與孟子所說的不同，它是一種自我覺識的活動，覺今是而昨非，是屬於這一類。明儒陳白沙所說的「覺」，又有更深一層的意義，如與弟子林時矩書：「人爭一個覺，纔覺便我大而物小，物盡而我無盡」。這裏所說的覺，代表經由心性工夫所達到的一種澈悟，與陸象山說的「一念警策」中的「警策」義相似。

白虎通義、辟雍篇：「學之爲言覺也，以覺悟所不知也。故學以治性，慮以變情。故玉不琢，不成器，人不學，不知道」。這一段話中所說的「覺」，從「以覺悟所不知」看，則「覺悟」是代表學習或知識增益的歷程。經過這樣歷程的覺悟，就可以產生「治性」、「變情」的功效，走的正是荀子的思路。如照孟子的講法，所謂學就不是「覺悟所不知」，而在「求放心」（告子上：「學問之道無他，求其放心而已矣」。）。同時孟子認爲心善性亦善，性善情亦善，性與情，都是人的主體，而不是被治的對象。以性與情爲

被治對象者，其說始於荀子。

二十一畫

辯說

好辯，是戰國時代學術活動中的一大特色。在當時，社會解體，群雄爭霸，雄主們爲了擴張權力，莫不爭用人才，於是爲士人們帶來空前求取名利或實現抱負的好機會，而辯說則成爲他們達到目的必要手段。

爲了適應這種需要，於是士人們紛紛研習辯術，甚至不惜以詭辯的方術，以求取勝對方。當時稱這種人爲「辯士」或「辯者」。

也有少數哲人，因受到浮濫遊說風氣的刺激，開始對辯說本身做反思，企圖爲辯說建立一套規則，使參與辯說者有所遵守，並使辯說有益於世道人心。朝這個方向努力的代表有墨辯的作者和荀子等。

莊子和韓非子，對辯說都採取反對的態度，但反對的理由完全不同。莊子是站在「知止其所不知」的超知立場反對辯說，所以他不但反對「巧言偏辭」的辯說，即是能遵守合法辯論規則的辯說，也同樣不會贊成，因爲在他看來，人間的或是或非，皆出於「成心」（偏見），成心不是辯說可以解決的問題。韓非反對辯說，表面的理由是因它無用或無益於國政，眞正的理由是因爲他希望建立一個「以法爲教，以吏爲師」的極權統治，而遊說或自由辯說的風氣，和這種要求是衝突的。

辯說不一定眞能有益於世道人心，也不必然有助於眞理的探求。但由辯論風氣的有無，和它

盛行的程度，可以測出這個地區政治寬容性的大小，和社會開放性的程度。

㈠辯說的理由　孟子、滕文公下：「孟子曰：……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者，豈好辯哉，予不得已也」！荀子、正名篇：「今聖王沒，天下亂，姦言起，無埶以臨之，無刑以禁之，故辨（辯）說也」。又非相篇：「凡言不合先王，不順禮義，謂之姦，言雖辯，君子不聽。法先王，順禮義，黨學者，然而不好言，不樂言，則必非誠士也。故君子之於言也，志好之，行安之，樂言之，故君子必辯。凡人莫不好言其所善，而君子爲甚，故贈人以言，重於金石珠玉，勸人以言，美於黼黻文章，聽人以言，樂於鐘鼓琴瑟，故君子之於言無厭」。

㈡辯說的標準　荀子、儒效篇：「言必當理，事必當務，是然後君子之所長也。凡知說有益於理者爲之，無益於理者舍之，夫是之謂中說。知說失中，謂之姦道，……姦道，治世之所棄，而亂世之所從服也」。又非十二子篇：「故多言而類，聖人也；少言而法，君子也。多少無法，而流湎然，雖辯，小人也。……辯說譬喻，齊給便利，而不順禮義，謂之姦說」。又非相篇：「有小人之辯者，有士君子之辯者，有聖人之辯者。不先慮，不早謀，發之而當，成文而類，居錯遷徙，應變不窮，是聖人之辯者也。先慮之，早謀之，斯須之言而足聽，文而致實，博而黨正，是士君子之辯者也。聽其言則辭辯而無統，……夫是之謂姦人之雄」。

㈢辯說的目的　墨子、小取篇：「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑」。荀子、正名篇：「辯說也者，心之象道也。……道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說。……辨則盡故。以正道而辨姦，猶引繩以持曲直，是故邪說不能亂，百家無所竄」。

㈣辯說的態度　墨子、小取篇：「有諸己，不非諸人；無諸己，不求諸人」。荀子、榮辱篇：「辯而不說者，爭也」。又勸學篇：「有爭氣者，勿與辯也」。又正名篇：「有兼聽之明，而無奮矜之容；有兼覆之厚，而無伐德之色；說行則天下正，說不行則白道而冥窮，是聖人之辯說也」。又：「以仁心說，以學心聽，以公心辯。不動乎衆人之非譽，不治觀者之耳目，不賂貴者之權埶，不利傳辟者之辭，故處道而不貳。詘而不奪，利而不流，貴公正而賤鄙爭，是士君子之辯說也」。又非相篇：「談說之術：矜莊以莅之，端誠以處之，堅彊以持之，分別以喻之，譬稱以明之，欣驩芬薌以送之，寶之，珍之，貴之，神之，如是則說常無不受，雖不說人，人莫不貴」。

㈤反對辯說及辯說者　莊子、齊物論：「春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰：何也？聖人懷之，衆人辯之，以相示也。故曰：辯也者，有不見也。夫大道不稱，大辯不言，……故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道，若有能知，此之謂天府」。又知北遊篇：「辯不若默」。又繕性篇：「古之存身者，不以辯飾知，不以知窮天下」。又徐無鬼篇：「知士無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察士無凌誶之事則不樂，皆囿於物者也」。又天下篇：「辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也」。韓非子、五蠹篇：「今人主之於言也，說其辯，而不求其當焉；其於行也，美其聲，而不責其功焉。是以天下之衆，其言談者，務爲辯而不周於用。故舉先王，言仁義者盈廷，而政不免於亂。……故明主之國，無書簡之文，以法爲敎；無先王之語，以吏爲師」。又問辯篇：「或問曰：辯安生乎？對曰：生於上之不明也。問者曰：上之不明，因生辯也，何哉？對曰：明主之國，令者，言最貴者

也；法者，事最適者也。言無二貴，法不兩適，故言行而不軌於法令者，必禁」。又外儲說左上；「兒說，宋人，善辯者也，持『白馬非馬』也，服齊稷下之辯者。乘白馬而過關，則顧白馬之賦。故藉之虛辭，則能勝一國；考實按形，不能謾（欺）於一人」。

參看：「墨辯」、「名家」、「白馬論」、「堅白論」各條。

參考文獻：

(1)陳大齊、荀子學說，第六章：「辨說論」，四十三年，中華文化出版事業委員會。

(2)陳大齊、孟子的名理思想及其辯說實況，五十七年，臺灣商務。

(3)唐君毅、中國哲學原論上册，第八章：「原辯與默：墨莊孟荀之論辯」，五十五年，香港人生出版社，現有臺灣學生書局版。

二十二畫

權

在哲學上，權主要有兩種涵義：一是通權達變，一是權力。通權達變的意義，是對應着「經」或「常」而言的。哲學家們認爲，理有不可變者，亦有可變者，不可變者爲「經」爲「常」，可變者爲「權」。權不與經相反，（有例外，如李覯之說，文見後引），權乃是經在萬殊之事中的運用，所以通權達變的變，與經爲同質之變，因此權又有「反（返）經合道」之義。

宋、明理學家喜言「理一分殊」或「一本萬殊」，從思想史的觀點，這種觀念正是由「經」與「權」的關係轉化而來。

㈠通權達變　論語、子罕篇：「子曰：可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權」。孟子、離婁上：「男女授受不親，禮也，嫂溺援之以手，權也」。又盡心上：「子莫執中，執中爲近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也」。莊子、秋水篇：「知道者，必達於理；達於理者，必明於權；明於權者，不以物害己」。周易、繫辭傳：「巽以行權」。韓非子、難一篇：「文公曰：『此非若所知也。夫舅犯言一時之權也，雍季言萬世之利也』。仲尼聞之，曰：『文公之霸也，宜哉！既知一時之權，又知萬世之利』。」禮記、喪服四制篇：「喪有四制，變而從宜，取之四時也。有恩，有理，有節，有權，取之人情也。恩者仁也，理者義也，節者禮也，

權者知也。仁、義、禮、智，人道具矣」。淮南子、氾論訓：「是故聖人論事之曲直，與之屈伸偃仰，無常儀表；時屈時伸，弱柔如蒲葦，非攝奪也；剛强猛毅，志厲青雲，非夸矜也；以乘時應變也。夫君臣之接，屈膝卑拜以相尊，禮也；至其迫於患也，則擧足蹴其體，天下莫能非也。是故忠之所在，禮不足以難之也。孝子之事親，和顏卑體，奉帶運履；至其溺也，則捽其髮而拯，非敢驕侮，以救其死也。故溺則捽父，祝則名君，勢不得不然也，此權之所設也」。李覯、直講李先生文集、易論八：「常者，道之紀也；道不以權，弗能濟矣。是故權者，反常者也。事變矣，勢異矣，而一本於常，猶膠柱而鼓瑟也」。戴震、孟子字義疏證、權：「權，所以別輕重也。凡此重彼輕，千古不易者，常也。常則顯然共見其千古不易之重輕。而重者於是乎輕，輕者於是乎重，變也；變則非智之盡，能辨察事情而準，不足以知之。……古今不乏嚴氣正性，疾惡如仇之人，是其所是，非其所非，執顯然共見之重輕，實不知有時權之而重者於是乎輕，輕者於是乎重，其是非輕重一誤，天下受其禍而不可救。豈人欲蔽之也哉？自信之理非理也。然則孟子言『執中無權』，至後儒又增一『執理無權』者矣」。焦循、雕菰集、攻乎異端解下：「然則孟子之距（拒）楊也，距其執於爲我也；其距墨也，距其執於兼愛也。距其執、欲其不執也；執則爲楊、墨，不執則爲禹、稷、顏、曾。孟子學禹、稷、顏、曾者也，則亦以楊、墨、子莫之道攻而摩之，以合於權而已矣。記曰：『夫言豈一端而已，夫各有所當也』。（禮記、祭義）太史公曰：『人道經緯萬端，規矩無所不貫』。（史記、禮書）」

(二)**權力**　商君書、修權篇：「國之所以治者三：一曰法，二曰信，三曰權。法者君臣之所共操也，信者君臣之所共立也，權者君之所獨制（擅）。人主失守則危，君臣釋法任私必亂。故立

法明分而不以私害法則治，權制斷於君則威。民信其賞則事功成，信其刑則姦無端。惟明主愛權重信，而不以私害法」。呂坤、呻吟語、治道篇：「權之所在，利之所歸也。聖人以權行道，小人以權濟私。在上者，愼以權與人」。又：「宇內有三權：天之權曰禍福，人君之權曰刑賞，天下之權曰褒貶」。

㈡**權不離經**　兪正燮、癸巳存稿、論語權：「權本黄華木，一名反常，萬類俱反歸一是，故稱錘亦取權名。易繫傳云：『巽，德之制也，巽稱而隱，巽以行權』，則權以稱物，行權當隱，巽，以俟反歸於常。春秋桓十一年公羊傳云：『權者，反於經然後有善者也。行權有道，殺人以自生，亡人以自存，君子不爲也』。謂權反歸於經，然後見其善，適變不同道，必反歸於經。反經之反，爲十年乃字，反常也，堯、舜性之也，湯、武反之也之反，爲反歸之反，非背反之反。文子、道德篇云：『先迕而後合者，謂之權；先合而後迕者，不知權。不知權者，善反醜矣』。（政通案：此語亦見淮南子、氾論訓。）亦以反爲先開後合之合，反歸之反」。熊十力、讀經示要卷一：「隨時更化爲權。夫道有經有權，經立大常，權應萬變。變體其常，故可於變而知常；權本於經，守貞常而不窮於變。故權行而後見經之所以稱常道者，正以其爲衆妙之門耳。……春秋張三世，通萬歲之變，而爲大齊之數以明之，此經之示人以權也。權之義爲衡，而用在應變。闇於持權者，世已變，而猶貪執故常，不悟變之不可禦。……禮記、禮器曰：『禮，時爲大』。主隨時更化也，不失其權也。夫群變屢遷，而誠恕均平之大經，則歷萬變而不可易。經者，常道，權者，趣時應變，無往而可離於經也」。

參看：「易」、「常道」、「理一分殊」各條。

二十三畫

變

在先秦哲學中，幾乎各家都具有很明顯的「變」的觀念。有的雖不常用「變」這個字眼，但他却是一套重視變化的哲學，如莊子就是一個例子。

從變的觀點出發，最值得注意的當然是易經這部書。易經簡直可以說是從變化的原理上發展出來的一套變的哲學，其中最具代表性的是繫辭傳和序卦傳，從這兩篇文字看，變是宇宙萬物的基本法則。易傳的作者，對變化之所以起，有兩條規律，一是從對立中產生，如：「在天成象，在地成形，變化見矣」。一是從發展中產生，如：「窮則變，變則通」。前者是「正反相生」，後者是「無往不復」。

先秦的社會，是清末以前中國變動最激烈的社會，這個時代變的觀念的流行，與加速流動的社會之間，究存在着何種關係呢？很值得用知識社會學的方法做一番探討。秦、漢以後，歷代雖有變亂，但基本的社會結構，變動很少，在思想方面變的觀念也相對地少了。到了清末，在西方文化衝突下，中國面臨鉅變，連帶着社會的基本結構也遭到解體的命運，於是變的觀念又再度流行，終於凝結成變法的大運動。這簡單的事實說明觀念思想與社會之間確有着相應關係的存在。

㈠對立中產生的變　周易、繫辭傳：「剛柔相推，而生變化」。又：「是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通」。

又：「八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。剛柔相推，變在其中矣」。又：「易之爲書也不可遠，爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適」。

㈠變是行動的原理　周易、繫辭傳：「是故君子居則觀其象，而玩其辭；動則觀其變，而玩其占」。又：「易有聖人之道四焉：以言者尙其辭，以動者尙其變，以制器者尙其象，以卜筮者尙其占。是以君子將有爲也，將有行也，問焉而以言。其受命也如嚮，無有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與於此？參伍以變，錯綜其數，通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此」？又：「神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。易、窮則變，變則通，通則久」。中庸：「其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠爲能化」。禮記、表記篇：「動則觀其變，而玩其占」。

㈡自然現象中的變　周易、繫辭傳：「是故易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦，……是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時。……天地變化，聖人效之」。莊子、秋水篇：「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移」。又天道篇：「春夏先，秋冬後，四時之序也。萬物化作，萌區有狀，盛衰之殺，變化之流也」。呂氏春秋、盡數篇：「天生陰陽寒暑燥溼，四時之化，萬物之變，莫不爲利，莫不爲害。聖人察陰陽之宜，辨萬物之利，以便生」。又察今篇：「故審堂下之陰，而知日月之行。陰陽之變」。禮記、禮運篇：「夫禮必本於太一，分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神。其降曰命，其官於天也。夫禮，必本於天，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝」。

(四)人文現象中的變　論語、雍也篇：「子曰：齊一變，至於魯，魯一變，至於道」。商君書、開塞篇：「然則上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。上賢者，以道相出也；而立君者，使賢無用也；親親者，以私為道也；而中正者，使私無行也。此三者非事相反也，民道弊而所重易也，世事變而行道異也」。韓非子、五蠹篇：「古者文王處豐、鎬之間，地方百里，行仁義而懷西戎，遂王天下。徐偃王處漢東，地方五百里，行仁義，割地而朝者三十有六國。荊文王恐其害己也，舉兵伐徐，遂滅之。故文王行仁義而王天下，偃王行仁義而喪其國，是仁義用於古而不用於今也。故曰：世異則事異。當舜之時，有苗不服，禹將伐之，舜曰：『不可。上德不厚而行武，非道也』。乃修三年，執干戚舞，有苗乃服。共工之戰，鐵銛短者及乎敵，鎧甲不堅者傷乎體，是干戚用於古不用於今也。故曰：事異則備變。上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」。又南面篇：「伊尹毋變殷，太公毋變周，則湯、武不王矣。管仲毋易齊，郭偃勿更晉，則桓、文不霸矣。凡人難變古者，憚易民之安也。夫不變古者，襲亂之迹；適民心者，恣姦之行也」。邵雍、觀物內篇、「自帝堯至于今，上下三千餘年，前後百有餘世，書傳可明紀者，四海之內，九州之間，或合或離，或治或隳，或強或羸，或倡或隨，未始有兼世而能一其風俗者。吁！古者謂三十年為一世，豈徒然哉！俟化之必洽，教之必浹，民之情始可以一變矣。苟有命世之人繼世而興焉，則雖民如夷狄，三變而帝道可舉」。王廷相、雅述下篇：「儒者曰：『天地間萬形皆有敝，惟理獨不朽』。此殆類痴言也。理無形質，安得而朽？以其情實論之，揖讓之後為放伐，放伐之後為篡奪，井田壞而阡陌成，封建罷而郡縣設，行於前者不能行於後，宜於古者不能宜於今，理因時致宜，逝者皆芻狗矣，不亦朽敝乎哉」！王夫之、周易外

傳、繫辭上傳：「洪荒無揖讓之道，唐、虞無弔伐之道，漢、唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣」。又思問錄、外篇：「吳、楚、閩、越，漢以前夷也，而今爲文教之藪」。王韜、弢園文錄外編：「夫中國亦何嘗不變哉！巢、燧、羲、軒，開闢草昧，則爲創制之天下。唐、虞繼統，號曰中天，則爲文明之天下。三代以來，至秦而一變；漢、唐以來，至今日而又一變。西人動譏儒者墨守孔子之道而不變，不知孔子而處於今日，亦不得不一變。蓋孔子固聖之時者也，觀其答顏子之問爲邦曰：行夏之時，乘殷之輅，服堯之冕。於三代之典章制度，斟酌得中，惟求不悖於古，以宜乎今而已」。嚴復、論世變之亟：「於乎！觀於今日之世變，蓋自秦以來，未有若是之亟也。夫世之變也，莫知其所由然，彊而名之曰運會」。

(五)名家論變　公孫龍子、通變論：「曰：二有一乎？曰：二無一。曰：二有右乎？曰：二無右。曰：二有左乎？曰：二無左。曰：右可謂二乎？曰：不可。曰：左可謂二乎？曰：不可。曰：左與右，可謂二乎？曰：可。曰：謂變非不變，可乎？曰：可。曰：右有與，可謂變乎？曰，可。曰：變隻。曰：右。曰：右苟變，安可謂右？苟不變，安可謂變？曰：二苟無左又無右，二者左與右奈何？羊合牛，非馬；牛合羊，非雞。……」

(六)何者可變、何者不可變　禮記、大傳篇：「立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服，此其所得與民變革者也。其不可得變革者，則有矣，親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此其不可得與民變革者也」。淮南子、氾論訓：「仁以爲經，義以爲紀，此萬世不更者也；若乃人考其才而時省其用，雖日變可也」。

(七)儒者不言變的原因　方孝孺、遜志齋集、啓惑論：「天地之生物，有變有常，儒者舉其常

以示人，而不語其變。非不語其變也，恐人惟變之求，而流於怪妄，則將棄其常而趨怪，故存之而不言。後世釋氏之徒出，意欲使天下信己，而愚舉世之人，於是棄事之常者不言，而惟取其怪變之說，附飾其故，以聳動衆庶」。

參看：「權」、「變法」、「易」條。

變法

變法的思想，在先秦時代，大都集中在法家。法家的變法主要的一點就是在「變古」。所以法家的變古思想，實代表當時「變古」與「法古」之間的思想鬪爭。在商君書、更法篇中，公孫鞅代表變古派，甘龍和杜摯代表法古派，他們在秦孝公前的辯論，是改變中國歷史的一場辯論。結果變古派得勝，孝公採納了公孫鞅的變法建議，終於因此而奠定了統一中國的基礎。

公孫鞅的變法思想，以及從變法思想中反映的歷史觀，對韓非子有很大的影響。不過韓非子在變法上，有新的觀念，他認爲法當變，但不可屢變。如果撇開法的意義不說，韓非子所說的：「治大國而數變法，則民苦之」，對現代許多新興的國家，仍是極有意義的警告。不論是古法或今法，經常改變，必然反映政局的不穩定，清末民初，在七年之間（一九〇八—一九一四），共制定或頒佈了七個雛形憲法，就是一個顯明的例子。

王安石是公孫鞅變法以後，唯一主張變法，又實際執行這個政策的政治家，但他不是法家，他是孔、孟的信徒，他變法思想的依據也是儒家的經典，他理想中的人物是文王、孔子。他面臨的歷史情況與公孫鞅大不同，雖然二次爲相，還是在强大的保守主義者的利害集團的高壓下失敗了。

晚清的「變法」運動，雖然與傳統的變法思想，有若干觀念上的連繫，但它的目標和內容，有全新的意義。由於這方面的資料太多，又不難

見，所以不錄。讀者如關心，可逕讀「中華民國開國五十年文獻，第一編，第七册：「淸廷之改革與反動」。

㈠變法的理由　管子、任法篇：「法不一，則有國者不祥；民不道法，則不祥；國更立法以典民則祥。……故曰：法者，不可恒也」。商君書、更法篇：「甘龍曰：『不然，臣聞之：聖人不易民而敎，知者不變法而治。因民而敎者，不勞而功成；據法而治者，吏習而民安。今若變法，不循秦國之故，更禮以敎民，臣恐天下之議君，願孰察之』。公孫鞅曰：『子之所言，世俗之言也。夫常人安於故習，學者溺於所聞，此兩者，所以居官而守法，非所與論於法之外也。三代不同禮而王，王霸不同法而霸。故知者作法，而愚者制焉；賢者更禮，而不肖者拘焉。拘禮之人，不足與言事；制法之人，不足與論變。君無疑矣』。杜摯曰：『臣聞之；利不百，不變法；功不十，不易器。臣聞法古無過，循禮無邪，君其圖之。』公孫鞅曰：『前世不同敎，何古之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲、神農，敎而不誅；黃帝、堯、舜，誅而不怒。及至文、武，各當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜，兵甲器備各便其用。臣故曰：治世不一道，便國不必法古。湯、武之王也，不脩古而興；殷、夏之滅也，不易禮而亡。然則反古者未必可非，循禮者未足多是也。君無疑矣』。」愼子、逸文選輯：「故治國無其法則亂，守法而不變則衰，有法而行私，謂之不法。以力役法者，百姓也；以死守法者，有司也；以道變法者，君長也」。呂氏春秋、察今篇：「故治國無法則亂，守法而弗變則悖，悖亂不可以持國。世易時移，變法宜矣。譬之若良醫，病萬變，藥亦萬變。病變而藥不變，嚮之壽民，今爲殤子矣。故凡擧事，必循法以動，變法者因時而化，若此論則無過務矣。夫不敢議法者，衆庶也；以死守者，有司也；因時變法者，賢主也。是故有天下七十二

聖，其法皆不同。非務相反也，時勢異也」。淮南子、氾論訓：「治國有常而利民爲本，政教有經而令行爲上；苟利於民，不必法古；苟周於事，不必循舊。夫夏、商之衰也，不變法而亡；三代之起也，不相襲而王。故聖人法與時變，禮與俗化；衣服器械，各便其用；法度制令，各因其宜；故變古未可非，而循俗未足多也。……天下豈有常法哉？當於世事，得於人理，順於天地，祥於鬼神，則可以正治矣」。陸景、典語：「政有宜於古而不利於今，有長於彼而不行於此者，風移俗易，每世則變。故結繩之治，五帝不行，三代損益，政法不同，隨時改制，所以救弊也」。（據群書治要）王安石、上仁宗皇帝言事書：「臣又觀朝廷異時欲有所施爲變革，其始計利害未嘗熟也。顧有一流俗僥倖之人，不悅而非之，則遂止而不敢。夫法度立則人無獨蒙其幸者。故先王之故，雖足以利天下，而當其承弊壞之後，僥倖之時，其剏法立制，未嘗不艱難也。以其剏法立制，而天下僥倖之人，亦順悅以趨之，無有齟齬，則先王之法，至今存而不廢矣。惟其剏法立制之艱難，而僥倖之人，不肯順悅而趨之，故古之人欲有所爲，未嘗不先之以征誅而後得其意。詩曰：『是伐，是肆，是絕，是忽，四方以無拂』。此言文王先征誅而後得意於天下也。夫先王欲立法度，以變衰壞之俗而成人之才，雖有征誅之難，猶忍而爲之，以爲不若是不可以有爲也。及至孔子，以匹夫遊諸侯，所至則使其君臣，捐所習，逆所順，強所劣，憧憧如也。卒困於排逐，然孔子亦終不爲之變，以爲不如是，不可以有爲。此其所守，蓋與文王同意。夫在上之聖人，莫如文王，在下之聖人，莫如孔子，而欲有所施爲變革，則其事蓋如此矣」。

㈡法不可屢變　韓非子、解老篇：「凡法令更則利害易，利害易則民務變，民務變謂之變業。故以理觀之，事大衆而數搖之，則少成功；藏大器而數徙之，則多敗傷；烹小鮮而數撓之，

則賊其宰；治大國而數變法，則民苦之。是以有道之君貴虛靜而重變法。故曰：『治大國者若烹小鮮』。」

參看：「變」、「法」、「法家」各條。

體用

「體用」是傳統哲學的思想模式之一，與它相當的有未發、已發，微、顯，以及形上、形下等。體用二字，相連並稱，究始於何時何人？李二曲認爲始於朱子(二曲集、答顧寧人先生書)，近人張東蓀則以爲是受佛敎影響才產生的（知識與文化，第三編，第三章），王夫之則指出，漢儒就已說過，但未指出是何人。王夫之說的不錯，體用連稱，的確在東漢就已有了，例如鄭玄、禮序：「統之於心曰體，踐而行之曰履（用）」。（孔穎達、禮記正義引）其次魏伯陽、參同契首章也說：「春夏據內體，秋冬當外體」。此外，僧肇、般若無知論中所說「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名」。雖說是佛教的思想，但也可以從老、莊「有無」論中導引出來。「同出而異名」，就是老子首章的話。

傳統哲學家中，朱熹和王夫之，最善言體用，尤其是朱熹，幾乎到了泛濫的地步。如語類卷六：「見在底便是體，後來生底便是用。此是體，動作處便是用。天是體，萬物資始處便是用。地是體，萬物資生處便是用。就陽言，則陽是體，陰是用。就陰言，則陰是體，陽是用」。

到了晚清，體用觀念，復被應用到中西思想的調和上，即「中體西用」是，且一直支配着傳統派的思想。在哲學方面，熊十力的新唯識論，就是這一思想模式的新發揮。

㈠用爲體所生　朱熹、語類卷四二：「樊遲問仁一節，愛人知人是仁知之用，聖人何故但以仁知之用告樊遲，却不告之以仁知之體？蓋尋這用，便可以知其體，用即是體中流出也」。王安石、道德經注、道冲章：「道有體有用，體者元

氣之不動，用者冲氣運用於天地之間。其冲氣至虛而一，在天則爲天五，在地則爲地六，蓋冲氣爲元氣之所生，既至虛而一，則或如不盈。似者，不敢正名其道也」。

㈡**有體有用爲儒學特色**　張載、正蒙、至當篇：「禮運云者，語其達也；禮器云者，語其成也。達與成，體與用之道合。合體與用，大人之事備矣」。胡宏、與張欽夫書：「聖人之道，得其體必得其用。有體而無用，與異端何異」？（宋元學案、五峯學案引）王夫之、思問錄內篇：「佛、老之初，皆立體而廢用。用既廢則體亦無實。故其既也，體不立而一因乎用，莊生所謂『寓諸庸』，釋氏所謂『行起解滅』是也。君子不廢用以立體，則致曲有誠，誠立而用自行。逮其用也，左右逢源而皆其眞體」。

㈢**未發是體、已發是用**　朱熹、語類卷五：「問：未發之前心性之別？曰：心有體用：未發之前是心之體，已發之際乃心之用」。又卷二〇：「以心之德而專言之，則未發是體，已發是用。以愛之理而偏言之，則仁便是體，惻隱是用」。

㈣**性是體、情是用**　朱熹、語類卷五：「橫渠心統性情之說大有功。孟子言惻隱之心仁之端也，仁、性也；惻隱、情也。性是體，情是用」。又卷二〇：「心者兼體用而言。程子曰：仁是性，惻隱是情。若孟子便只說心。程子是分別體用而言，孟子是兼體用而言」。

㈤**理爲體、象爲用**　朱熹、文集、答何叔京書：「體用一源者，自理而觀，則理爲體，象爲用，而理中有象，是一源也。顯微無間者，自象而觀，則象爲顯，理爲微，而象中有理，是無間也。且既曰有理而後有象，則理象便非一物。故伊川但言其一源與無間耳。其實體用顯微之分，則不能無也。今日理象一物，不必分別，恐陷於近日含胡之弊，不可不察」。

㈥**體用不離不二**　朱熹、語類卷一：「問道

之體用？曰：假如耳便是體，聽便是用。目是體，見是用」。王夫之、思問錄、內篇：「太虛，一實者也，故曰『誠者天之道也』；用者，皆其體也，故曰『誠之者人之道也』。」吳廷棟（與曾國藩同時）、拙修集、致方宗誠書：「嘗謂世無無體之用，亦無無用之體。有用而無體，其用只是詐僞；有體而無用，其體必多缺陷。知體用一源，則所當致力者，宜知所先後矣」。熊十力、新唯識論、轉變：「我以爲所謂體，固然是不可直揭的，但不妨即用顯體，因爲體，是要顯現爲無量無邊的功用的。用，是有相狀詐現的，是千差萬別的。所以體不可說，而用却可說。用、就是體的顯現，體、就是用的體。無體即無用，離用元無體。所以從用上解析明白，即可以顯示用的本體」。

(七)用不可以爲體　羅欽順、困知記附錄、答歐陽少司成崇一：「蓋天性之眞乃其本體，明覺自然乃其妙用；天性正於受生之初，明覺發於既生之後；有體必有用，而用不可以爲體也。……孔子嘗言知道知德矣，曾子嘗言知止矣，子思嘗言知天知人矣，孟子嘗言知性知天矣，凡知字皆虛，下一字皆實。虛實既判，體用自明，以用爲體，未之前聞也」。

(八)即體之用與離體之用　王夫之、讀四書大全卷七：「君子終日于此乃思者，該動靜統存發，而更不得有無事之時矣。知此，則南軒所云『養之于未發之前者，亦屬支離』。唯喜怒哀樂如有未發，視聽色貌，無未發也。蓋視聽色貌者，即體之用；喜怒哀樂者，離體之用。離體之用，體生用生，因于物感，故有發有未發。即體之用，即以體爲用，不因物感而生，不待發，亦無未發矣」。

(九)體、用即「能」、「所」　王夫之、尙書引義卷五：「夫『能』、『所』之異其名，釋氏著之，實非釋氏昉之也。其所謂『能』者即用也，所謂『所』者即體也，漢儒之已言者也。所

謂『能』者即思也，所謂『所』者即位也，大易之已言者也。所謂『能』者即己也，所謂『所』者即物也，中庸之已言者也。所謂『能』者，人之弘道者也，所謂『所』者，道之非能弘人者也，孔子之已言者也。援實定名而莫之能易矣。陰陽、所也；變合、能也。仁知、能也；山水、所也。中和、能也；禮樂、所也」。

參看：「道與器」、「形而上與形而下」、「中體西用」各條。

參考文獻：

賀自昭、文化與人生：「文化的體與用」，六十二年，地平線出版社臺初版。

二十四畫

讓

謙讓在中國早已不是一個觀念，而是內化於生活，成爲習慣的一部分。從個人日常生活中的謙讓，到讓國讓天下，事無大小，都屬于受讚揚的品德。這一頗爲突出的社會文化現象，引起了科學史家李約瑟的注意，他說：「在中國社會裏，一個人的美德，社會的威望和最大的面子，都是由退讓中來，讓的風俗已經變成了中國文化重要的一環」。他又根據親身在中國的生活經驗說：「凡在中國住過一段時期，親身體驗過出入門庭之時，與衆人揖讓進退擧步維艱者，或是在宴會上看到學者先生們爭先恐後的搶末座的情形，都會了解面子和德望，在中國文化中實已成爲擧足輕重的力量」。同時他又說：「讓的觀念在老子的道德經中得到最高的發揮」。（均見中譯「中國之科學與文明」，第二册，頁九二）

讓的觀念，在傳統典籍中流佈之廣，從「太平御覽」和「藝文類聚」中所收錄的，不難看出。這也並不是說，所有的哲學家對「讓」德都一致加以禮讚，韓非子就有懷疑的表示，荀子則認爲辭讓與人的性、情之間是衝突的。

㈠讓乃德之基　左傳、文公元年：「凡君即位，卿出竝聘，踐修舊好，要結外援，好事鄰國，以衛社稷，卑讓之道也。忠，德之正也；信，德之固也；卑讓，德之基也」。

㈡辭讓與性情之間的衝突　荀子、性惡篇：「今人之性，飢而欲飽，勞而欲休，此人之情性

也。今人飢，見長者而不敢先食者，將有所讓也，勞而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄；子之代乎父，弟之代乎兄；此二行者，皆反於性而悖於情也。然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。用之觀之，然則人之性惡明矣」。

(三)讓薄不讓厚——對讓德的懷疑　韓非子、五蠹篇：「堯之王天下也，茅茨不翦，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹，冬日麑裘，夏日葛衣，雖監門之服養不虧於此矣。……夫古之讓天子者，是去監門之養而離臣虜之勞也，故傳天下而不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絜駕，故人重之。是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也」。

(四)謙讓意義的發揮　袁宏、明謙：「賢人君子，推誠以存禮，非降己以應世，率心以誠謙，非匿情以同物；故侯王以孤寡饗天下，江海以卑下朝百川。易曰：『天道下濟而光明，地道卑而下行』。老子曰：『高以下爲基，貴以賤爲本』。此之謂乎」！（全晉文）韓伯、辯謙：「夫尋理辯疑，必先定其名分所存，所存既明，則彼我之趣，可得而詳也。夫謙之爲義，存乎降己者也。以高從卑，以賢從鄙，故謙名生焉。孤寡不穀，人之所惡，而侯王以自稱，降其貴者也；執御執射，衆之所賤，而君子以自目，降其賢者也。與夫山在地中之象，其致豈殊哉？捨此二者，而更求其義，雖南轅求冥，終莫近也」。（晉書、韓伯傳）錢大昕、十駕齋養新錄、謙讓：「孟子曰：無辭讓之心，非人也。又曰：辭讓之心，禮之端也，恭敬之心，禮也。恭敬辭讓，本非兩事，舍讓而言敬，則空虛無所著，雖日言敬，而去禮愈遠矣。禮者，自卑而尊人，人與己相接，而不知退讓，則橫逆及之矣。天道虧盈而益謙，鬼神害盈而福謙，孔子至聖，賢於堯、舜，而自言竊比老彭，謙之至，讓之至也。有禮者敬人，敬人而人恒敬之，舍謙讓何以哉」！熊十力、讀

經示要卷一：「讓之爲德，出於性眞。蓋於己之外，而知有人，抑私以全公，即通物我爲一體，所謂稱性玄同，物利而我無不利者也。……伊川易傳，釋比卦之義曰：萬物莫不互相比助而生。叔子齊聖，發明斯義，功亦鉅哉！夫有生不能不互相比助，而互助精神，只是一讓字。讓之反曰爭，惡乎互助？夫讓者，本於性分之公，以己度人，而伸人即以伸己，大遂全體之生成。故讓非退德而已，乃以退爲進者也」。

參看：「謙」、「禪讓」條。